

# El hombre y su destino

En Camino



Luigi Giussani

ediciones



N  
Ó  
I  
G  
I  
J  
E



# El hombre y su destino

En Camino



Luigi Giussani

ediciones  
**EE**  
encuentro

R E L I G I Ó N





Luigi Giussani nació en Desio el 15 de octubre de 1922. Estudió en el seminario de la diócesis de Milán y cursó los estudios de Teología en la Facultad de Teología de Venegono, donde más tarde fue profesor.

En los años 50 abandona las clases en la Facultad de Teología para dedicarse a la enseñanza de la religión en un colegio de Enseñanza Media. Da vida así a un movimiento eclesial —Comunión y Liberación— que hoy es una realidad viva en varios países del mundo (Europa, África y América). Más tarde fue profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica del *Sacro Cuore* de Milán.

Su campo de investigación ha sido desde siempre la Teología ecuménica y, en particular, la Teología protestante americana y el estudio de las motivaciones racionales de la adhesión a la fe y a la Iglesia.





Este libro marca el camino para alcanzar y descubrir la nueva ontología que el Hecho cristiano ha introducido en el mundo. Partiendo de dos expresiones paulinas, «Dios es todo en todo» y «Cristo es todo en todos», el autor propone al hombre de hoy que tome conciencia de que *todo* en la existencia está hecho por Otro, que es lo que da positividad al ser. Por ello, el problema principal del cristiano, a fin de que aquello en lo que cree incida de verdad en la vida, no tiene que ver con su quehacer, sino sobre todo con su mentalidad. El libro pone de manifiesto cómo el pensamiento moderno está constituido sobre todo por el panteísmo y el nihilismo, aportando luz sobre el problema del sujeto humano, de la construcción del yo, y presentando un fascinante análisis sobre la conciencia religiosa moderna y las reducciones y dualismos que la caracterizan.

ISBN 84-7490-678-4



9 788474 906783



**Ensayos**  
**214**

**This One**



**CS49-U1D-DX3G**



LUIGI GIUSSANI

# El hombre y su destino

En camino

Encuentro  
Editiones

**Título original**  
*L'uomo e il suo destino. In cammino*

© **Fraternità di Comunione e Liberazione**

© **2003 Ediciones Encuentro, S.A.**

**Traducción**  
**José Miguel Oriol**  
**Carmen Giussani**  
**Enrique Bicand**

**Revisión**  
**Cristina Villar**

**Diseño de la colección: E. Rebull**

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

**Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:**

**Redacción de Ediciones Encuentro**  
**Cedaceros, 3-2ª - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07**  
**[www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)**



## ÍNDICE

Introducción .....	7
Primera parte	
I. «Dios es todo en todo» .....	11
II. «Cristo es todo en todos» .....	25
III. Cristo, vida de la vida .....	49
Segunda parte	
I. Toma de conciencia de un cristiano hoy .....	61
II. Luces para el camino .....	93
Tercera parte	
I. Dios y la existencia .....	99
II. La fe en Dios es la fe en Cristo .....	121
III. «Sólo el asombro conoce» .....	143
Índice de referencias bíblicas .....	147
Índice de nombres y lugares .....	151
Índice temático .....	153

### Nota para la lectura

Los textos recogidos en el presente volumen nacieron con un destinatario preciso: los amigos de Comunión y Liberación, a los cuales don Giussani, con ocasión de los Ejercicios Espirituales celebrados en Rimini (Italia) en 1997 y 1998 y de una reunión de responsables internacionales (La Thuile, Italia, 1997), quiso comunicar el contenido de la conciencia que había madurado en esos años. No obstante, la novedad de una perspectiva abierta, el original análisis de la religiosidad moderna y la claridad y actualidad de lo que se propone hacen de ellos un texto para todo aquel que, libre de prejuicios, desee confrontarse con la experiencia cristiana en el mundo actual. El lector encontrará en estas páginas un juicio sobre el mundo y sobre la Iglesia que nace de una mirada apasionada de fe, y una invitación al cambio de uno mismo, de su propia mentalidad y de su propio modo de actuar.

El autor ha querido conservar la forma hablada original de los capítulos.

## INTRODUCCIÓN

«Dieu seul este grand, mes frères»: sólo Dios es grande, hermanos míos. De esta manera comenzaba el célebre orador Jean-Baptiste Massillon en la catedral de Nôtre Dame, su discurso fúnebre por el Rey Sol.

La muerte de Luis XIV de Francia marca una época en que la razón pretendió ocupar todo el espacio de la intervención de Dios, en cualquier sentido que fuera, sobre el hombre. Por eso la Iglesia, fuente última de luz acerca de la experiencia humana, se recluyó en el plano pastoral para defender la moralidad del pueblo, dando por descontada la evidencia —para los creyentes— del contenido dogmático. Y así se favoreció una falta de defensa y alimentación de la fe del pueblo de Dios, puesto que es por medio de la actividad cultural como ahonda y se vuelve históricamente fecunda la vida de un pueblo, en pro o en contra de la tradición cristiana que ha construido la civilización occidental.

Ahora es como si nosotros estuviéramos invadidos por las consecuencias extremas de la rebelión racionalista frente al Dios vivo revelado al hombre. «El Dios vivo»: así le llamaba Jesús, porque es un Dios que se ha revelado al hombre, un Dios que existe en la historia.

Por esto, debemos pedir al Padre nuestro que está en los cielos que nos haga profundizar en la conciencia de nuestra fe. ¿Quién eres Tú, Señor, para mí, para nosotros, para el mundo entero de los hombres? Para dar este paso esperamos Su ayuda a fin de vencer la aridez del corazón tan favorecida por la mentalidad común.

Intentaré proponer lo que preocupa a mi pensamiento en estos últimos tiempos acerca de dos temas.

El primero lo define la pregunta: ¿qué es Dios para el hombre? «Dios es todo en todo», dice san Pablo (1 Cor 15,28). ¿Quién de nosotros vive con una conciencia continuamente reavivada de que «Dios es todo en todo»? Y ¿qué quiere decir eso?

El segundo tema es: ¿cómo podemos, entonces, conocerle? Jesús dijo: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Lc 10,22). Por eso se comprende que en el capítulo tercero, en el versículo 11 de la carta a los Colosenses san Pablo diga que «Cristo es todo en todos».

## **PRIMERA PARTE**



## I. «DIOS ES TODO EN TODO»

### *1. Un nuevo punto de partida: la ontología*

El tema de esta primera reflexión es la afirmación de san Pablo: «Dios es todo en todo»<sup>1</sup>. Milosz hará decir al Abad en *Miguel Mañara*: «Sólo Él es»<sup>2</sup>.

«Nosotros no tenemos aquí una ciudad permanente»<sup>3</sup>, dice la carta a los Hebreos. Esta existencia mía o de la sociedad humana tal como aparecen, con esta apariencia efímera y sin embargo llena de pretensiones en el desarrollo de la vida que produce el hombre en su convivencia dramática, en las formas de su ser social, no es una existencia permanente: es pasajera, es efímera.

«Si miro al cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para darle poder?»<sup>4</sup>, dice el Salmo 8. Y sin embargo nosotros constituimos ese nivel vertiginoso de la naturaleza en el que ésta vive con la conciencia de sí misma; la realidad tal como aparece en su

---

<sup>1</sup> 1 Cor 15,28.

<sup>2</sup> Cf. O. V. Milosz, *Miguel Mañara. Mefiboset. Saulo de Tarso*, Encuentro, Madrid 1991, p. 57.

<sup>3</sup> Hb 13,14.

<sup>4</sup> Sal 8,4-5.

dimensión cósmica tiene un lugar paradójico que la contiene toda entera en su posibilidad de conciencia, un punto inaferrable en el que, sin embargo, se refleja todo: el yo.

La frase de san Pablo recuerda una fórmula semejante del Eclesiástico: «Voy a recordar las obras de Dios y a contar lo que he visto; por la palabra de Dios son creadas [...] Ha establecido el poder de su sabiduría, es el único desde la eternidad; no puede crecer ni menguar [...] ¡Qué amables son todas sus obras! y eso que no vemos más que una chispa [...] Aunque siguiéramos no acabaríamos; la última palabra: 'Él lo es todo'»<sup>5</sup>.

Ante este Señor, el yo humano siente sed de Él. El yo humano tiene sed de este Dios, es decir —como afirma Jesús— «tiene sed de vida eterna». Sin esta sed todo sería opaco, oscuro o nulidad indigerible: cuanto más hombre fuera uno, cuanto más consciente e impulsivamente amante fuera el yo, tanto más advertiría que sin el Infinito todo sería sofocante e intolerable. El yo tiene sed de eternidad, el yo es relación con el infinito, es decir, con una realidad que está más allá de cualquier límite. Sólo Él es: Dios, todo en todo.

«Dios es todo». Es todo precisamente por esa sed que define al fenómeno humano. Dios es el Ser. Ahora bien, ¿qué significa que Dios es el Ser? Significa que es todo en todo. Todo es. Y si Dios es el Ser porque es todo en todo, todo lo que es está hecho por Dios.

## *2. Dos tentaciones: nihilismo y panteísmo*

Pero si Dios es todo, yo ¿qué soy? Tú ¿quién eres? La persona a la que yo quiero ¿qué es? La patria ¿qué es? El dinero ¿qué es? Mares y montañas, flores y estrellas, tierra y firmamento ¿qué son?

---

<sup>5</sup> Si 42,15.21-22; 43,27.



La respuesta no es la solución de preocupaciones éticas; es el descubrimiento de una ontología: la ontología de la realidad. Pero la realidad en su ser, la realidad tal como aparece en la experiencia, es decir, tal como aparece ante la razón del hombre, ¿cómo existe y de qué está hecha? La realidad que aparece ante el hombre está hecha por Dios, «de» Dios. El Ser crea de la nada, es decir, hace partícipe de sí mismo. Es la percepción del carácter contingente de la realidad, o sea, del hecho de que *la realidad no se hace por sí sola*.

De la percepción vertiginosa de la apariencia efímera que tienen las cosas se desarrolla como cesión y negación engañosa la tentación de pensar que las cosas son ilusión y por tanto nada. Si Dios es todo, entonces quiere decir que las cosas que tienes, las personas con las que vives, o no son nada (nihilismo) o bien son parte indistinta —como tú eres parte indistinta— del Ser, partes de Dios (panteísmo). Por consiguiente, o nihilismo o panteísmo. Estas posturas constituyen hoy día la respuesta última a la que todos ceden, y que nos abarca a todos al carecer de un apoyo sólido y claro.

El nihilismo es, ante todo, la consecuencia inevitable de una presunción antropocéntrica, para la que el hombre es capaz, o sería capaz de salvarse por sí mismo. Falta tanto esto a la verdad que todos los que viven defendiendo semejante postura, al final, incluso abiertamente, se sienten disueltos en un dualismo de cuya amargura tratan de escapar con imágenes tomadas del mundo oriental o también de diversos espiritualismos del mundo occidental que traducen siempre, en el fondo, un ideal panteísta (como, por ejemplo, la *New Age* de Estados Unidos).

Un ideal que se encuentra también en Thomas Mann, en su novela *Los Buddenbrook*, cuando describe al último personaje capaz de defender la enorme riqueza amasada por su familia —dramática historia, que en él se vuelve trágica—. Durante la jornada atascada de trabajo, atareadísimo para poder mantener en pie la herencia recibida de su padre y

su abuelo, solamente puede concederse diez minutos, un cuarto de hora de reposo. Hundido en el sillón se desahoga —dice Thomas Mann— pensando siempre en ese último momento en que su gota se verá reabsorbida por el «gran mar del ser», desapareciendo así como gota, como individualidad, sumergiéndose en la pacificante homologación universal.

Estas dos teorías y posturas (nihilismo y panteísmo) dictan todos los comportamientos actuales; son las explicaciones únicas de la mentalidad común generalizada (y de la práctica, más aún, sobre todo de la práctica) que invade y entorpece la cabeza y el corazón de todos, incluso de nosotros, los cristianos, y de muchos teólogos. Una y otra, con todas sus consecuencias, hacen juego entre ellas, tienen un punto de encuentro común: la confianza en el poder, el codiciar el poder de cualquier manera que se conciba, en cualquier versión.

De cualquier manera que se conciba, en cualquier versión, el poder tiende a ser dictatorial; el poder como única fuente, única forma de orden, efímero, pero posible. El orden mínimo, cualquier exigencia de orden en una determinada situación social, no puede tener otra fuente única y segura que no sea el poder. Es la concepción de Lutero que, en el fondo, lleva al Estado absoluto: ya que todos los hombres son malos, es mejor que haya uno solo que mande, o que manden pocos. Se podría decir que Lenin, Hitler y Mussolini son idénticos desde este punto de vista; pero, además, a través de una mediación calvinista puritana, son idénticos también los estados democráticos, americanos o no, y —salvo en su forma— son idénticos la Rusia de Yeltsin o, se podría añadir, el gobierno italiano actual. En esta cultura el Estado no puede obrar más que como totalitarismo cultural, si no es atacado dentro de su corazón por algo más cristiano que las ideas y las prácticas en las que reposa toda su sabiduría.

¿Cómo se pasa del nihilismo y del panteísmo a tener como objetivo el poder? Si el hombre, al reducirse en última instancia a una mentira, es una ficción, se siente como una ficción, una apariencia de ser; si su yo nace totalmente como parte del gran devenir, como simple resultado de sus antecedentes físicos y biológicos, no tiene ninguna consistencia original: el único criterio que puede tener es adaptarse, tal como viene, al impacto mecánico de las circunstancias, y cuanto más poder tenga sobre éstas, su consistencia, que es apariencia, aumentará más, parecerá aumentar, y de este modo aumentará la ilusión, más aún, la mentira.

### 3. *La existencia del yo*

Tanto el panteísmo como el nihilismo destruyen lo más inexorablemente grande que hay en el hombre; destruyen al hombre como persona, cuyo menor pensamiento, dice Pascal, vale más que el universo entero, porque pertenece a una realidad infinitamente superior: «Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus; porque éste conoce todo eso, y a sí mismo; y los cuerpos, nada. Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos, con toda su producción, no valen lo que el menor gesto de caridad. Ésta es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos tomados en su conjunto no se podría sacar un pequeño pensamiento; es imposible, porque es de otro orden. De todos los cuerpos y todos los espíritus no sería posible extraer un solo gesto de verdadera caridad; es imposible, porque ésta es de un orden diferente, sobrenatural»<sup>6</sup>.

El yo es aquel nivel de la realidad en el que vibra lo real como exigencia de relación con el Infinito. Se llama «alma»

---

<sup>6</sup> B. Pascal, *Pensamientos*, 793.

en el vocabulario tradicional, o «espíritu» a la exigencia de una relación totalizadora que trascienda la precariedad de todas las relaciones posibles. Nihilismo y panteísmo destruyen este yo que define la dignidad del hombre, lo degradan a su aspecto animal; y la ley de cada gesto y de cada acción queda reducida a la instintividad: «Los impíos son semejantes al león que acecha a su presa, a la cría de león que se aposta al acecho»<sup>7</sup>.

El poder, que es la demostración más digna de la mayor capacidad que tiene el hombre sobre todas las demás criaturas, se traduce en posesión, obtenida con una instintividad más sagaz que la del león o el tigre, pero con una dinámica idéntica: orgullo, violencia, sexo (o «usura, lujuria, poder»<sup>8</sup>, como dice Eliot en *Los coros de «La Piedra»*).

¿Cómo se resuelve entonces el problema del ser del hombre? ¿Cuál es la respuesta a la pregunta que nos habíamos hecho («Si Dios es todo, ¿yo qué soy?»)? Éste no es solamente un problema filosófico, es ante todo un problema de conciencia de uno mismo, un problema del yo, propiamente de la persona: lo que está en juego es qué es la persona. Y el problema se plantea en cada gesto humano, en cada experiencia, en la que lo real emerge ante la razón. Pero si el hombre quema el contenido de la experiencia diciendo que no es nada o que es parte indistinta del ser total, entonces no existe nada fuera de él, es el único dueño de sí mismo. Ahora bien, si no tiene el poder, si no es él el dueño, entonces es esclavo de un poder ajeno, sea de quien sea: así el hijo puede ser esclavo de su padre o de su madre, la mujer del hombre, el ciudadano del Estado, de la Comunidad Autónoma, de la provincia o del ayuntamiento, y cuanto más pequeña y restringida es la sociedad a la que se pertenece, más se depende de quien ostenta el poder en ella.

---

<sup>7</sup> Cf. Sal 17,12.

<sup>8</sup> T. S. Eliot, *Los coros de «La Piedra»*, Alianza, Madrid 1963, p. 183.

Recordemos la pregunta a la que debemos responder: «Si Él es todo, ¿yo qué soy?». Es decir: si el Ser es Dios, ¿qué quiere decir que «yo soy», que «tú eres»? La evidente dificultad que plantea esta pregunta tiene como resultado inmediato que nihilismo y panteísmo parezcan ser la respuesta a una razón que no ha cobrado oportuna conciencia de sí misma: nihilismo, panteísmo y, en última instancia, el poder. Entonces se puede decir que cualquier relación se transforma en poder, violencia, incluso la relación más tierna posible encierra un hilo de dureza. Excepto quizá en los niños; en los adultos, todas.

Para comenzar a buscar la respuesta justa, veamos qué dice Dios a Moisés en la Biblia: «Tú les dirás que éste es mi nombre: 'Yo soy, como Aquel que es, Yo soy'»<sup>9</sup>. «Sólo Él es» (Milosz, en su *Miguel Mañara*, había dado en el clavo) es lo que identifica a Dios como el Misterio. Pero, junto a esto, «yo soy», y esto sigue siendo el único misterio verdadero para la razón; sin este misterio la razón no razona, porque la razón es conciencia de la realidad conforme a la totalidad de sus factores. Por consiguiente nihilismo y panteísmo constituyen una reducción, son negaciones de la razón, simplificaciones reductivas, contradictorias con la razón, y ceden a la imagen cuantitativa de las cosas: la imagen cuantitativa del ser que deriva de nuestra experiencia cotidiana, de la vida mortal.

El único misterio verdadero es, por lo tanto, éste: ¿cuál es mi consistencia?, ¿en qué consisto yo?, ¿cómo existe esto que tengo delante de mí?, ¿en qué consiste la piedra o el mar? Estas preguntas identifican el nivel ontológico —no ético— de la cuestión. Por el contrario, el racionalismo nihilista o panteísta ha resaltado precisamente la incidencia ética de la cuestión, reduciéndolo todo a la afirmación del hombre; y la afirmación del hombre es una

---

<sup>9</sup> Cf. Ex 3,14.

*hybris*, una violencia frente a sí mismo y frente al misterio del mundo. Y también la Iglesia, atacada por el racionalismo, ha subrayado al pueblo y en su teología la ética, dando por supuesta, casi obliterando su fuerza originante, la ontología.

Una vez dicho esto, no se puede razonablemente dejar de tener en cuenta que para la razón el Misterio debe ser «reducido», por decirlo de algún modo, lo más posible. ¿Hasta qué punto, entonces, puede llegar la razón, y, por consiguiente, dónde es inabordable el Misterio? ¿Dónde se ve obligada la razón a reconocer la existencia de una última realidad en la que no puede penetrar? ¿Qué es lo que puede concebirse en el hombre, de alguna manera real —aunque paradójicamente—, como «sustraído» a la dependencia del Dios que lo crea? ¿Dónde se «sustraer» su ser al inevitable ser partícipe (no «parte») del Ser? ¿Dónde puede concebirse el yo como independiente del Ser del que deriva? ¿Dónde? *¡En la libertad!* Todo lo demás es «abordable» por la razón, comprensible para la razón. Que ni un pelo de mi cabeza se hace por sí mismo es evidente para la razón, que la flor no se hace ella misma, que yo no me hago a mí mismo es evidente para la razón. Pero, ¿cómo actúa el Misterio que hace la flor, cómo me hace? Más radicalmente todavía, ¿cómo puede el Misterio crear algo que no se identifique consigo mismo? ¡Este es el verdadero misterio!

Todo resulta, pues, comprensible, salvo una cosa que queda fuera todavía, que para la razón está todavía fuera de Dios: la libertad. La libertad es lo único que le parece a la razón como fuera de Dios. Al ser como tal no se le puede añadir ni quitar nada; sin embargo, la libertad parece sustraer algo al Misterio del Ser, a Dios.

¿Pero qué es la libertad? Partamos de la experiencia como habitualmente hacemos. La libertad es la satisfacción de un deseo. El fenómeno que me permite decir: «Soy libre» es la

satisfacción. El fenómeno que define la libertad es, por lo tanto, mi satisfacción total, la respuesta a mi sed. La libertad es exigencia de satisfacción total. Por eso es adecuación al Ser, o sea, adhesión al Ser. Y puesto que el Ser es todo, la libertad es reconocer que Dios es todo. El Misterio ha querido ser reconocido por nuestra libertad, ha querido engendrar su propio reconocimiento.

Pero en Dios mismo el reconocimiento viene del Hijo, de aquel que nos ha sido dictado como Verbo. Para Jesucristo Dios es Padre, y para el Padre Jesucristo es Hijo, partícipe por ello del Verbo, como dice la teología acerca de la Santísima Trinidad. Es en su persona, es en su comportamiento hacia el Padre, donde el Misterio se revela Trinidad.

Aceptar el amor crea reciprocidad, genera reciprocidad. Esto, en el Misterio, es naturaleza. La naturaleza del Ser se ha revelado en Jesús de Nazaret como amor en amistad, es decir, como amor reconocido. De modo que el espejo del Padre es el Hijo, el Verbo infinito, y de la misteriosa perfección infinita de este reconocimiento, donde vibra para nosotros la misteriosa belleza infinita del Origen del Ser, del Padre (*Splendor Patris*), procede el misterioso poder creador del Espíritu Santo.

Entonces el yo, el yo humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, refleja originalmente el misterio del Ser uno y trino propio del dinamismo de la libertad, cuya ley será por tanto el amor, y la dinámica que expresa este amor no podrá ser otra cosa que amistad.

Queda sin embargo un punto que para mi razón sigue siendo misterio: ¿por qué Dios ha deseado al ser participado, y cómo este último no limita, no estrecha dentro de sus límites al Ser, no roba nada al Ser?

Éste es el punto central del Misterio: cómo es que el ser participado no roba nada al ser.

#### 4. *Petición de ser*

En cuanto libertad, la naturaleza del ser participado se expresa —empleemos ya la gran palabra— como *oración*.

Si la libertad es reconocer al Ser como Misterio, la relación entre el ser participado y Dios es solamente la oración. Todo lo demás es Dios quien lo hace.

En la oración es donde el Misterio persiste, donde resiste como explicación última de todo. En la oración y en la petición, ya que la oración es petición, «petición de ser». Dios quiere que haya alguien que le pida ser, que diga tanto y tan sinceramente que Dios es todo, que le pida lo que Dios ya le ha dado: participar en el Ser.

Si el ser creado es el ser participado, la libertad pone la oración como manifestación única de este ser: todo lo que hace el ser participado es, en sí mismo, oración, es decir, petición. Incluso en lo que comprende y siente, el yo razonable adora al Misterio, se encuentra ante el Misterio. No «delante», sino «dentro» del Misterio. Si es oración y petición, también la libertad está dentro del Misterio.

Así pues, ¿qué pedir? Pedir ser, pedir el Ser, el Misterio. La naturaleza del ser participado se expresa como oración, cuyo contenido, desde el punto de vista existencial, es precisamente pedir, pedir Ser. Pero ¿qué puede pedir? Que llegue a ser total en uno mismo el ser, en todo lo que hace. En la existencia, es decir, en la cantidad de ser que se le comunica, que le constituye, en todo lo que hace (porque el ser del yo se realiza en la acción: «Tanto si coméis como si bebéis, tanto si dormís como si veláis, tanto si vivís como si morís»<sup>10</sup>), el ser participado reconoce que Dios es todo, que todo está hecho por Dios. *Omnis creatura Dei bona*: todo es bueno<sup>11</sup>. Todo es Dios. Dios es todo.

---

<sup>10</sup> Cf. 1 Cor 10,31; 1 Ts 5,10.

<sup>11</sup> 1 Tm 4,4.



Desde el punto de vista positivo, «Dios es todo», y la libertad es reconocer que Dios es todo; desde el punto de vista pasivo, por así decirlo, desde la posición de la nada, «todo es Dios». Esta es la moral cristiana. La moral cristiana coincide con este reconocimiento que verdaderamente se inserta en el punto en que el Misterio se vuelve más misterio, donde no puede acceder ni siquiera la imaginación, la fantasía del hombre.

### *5. La elección de la extrañeza*

Lo contrario de lo verdadero, de lo justo y de lo bueno es el pecado.

En cualquier acto y en cualquier relación, en cualquier nivel en que lo pongamos, sea cual sea la relación en que se viva, el pecado es no reconocer que Dios es todo, como finalidad y como método. En la relación el pecado es no vivirlo todo como afirmación de Dios. El pecado es no reconocer a Dios como origen total del cual derivan la finalidad y el método de todo acto. «Sólo Él es». Así que nada es nuestro.

Que surja objeción frente a esto se debe al veneno que mete el «padre de la mentira»: es la idolatría de nosotros mismos.

El pecado tiene un sinónimo en la Biblia que lo resume en último término: idolatría. El «padre de la mentira» (como llama Jesús al diablo) actúa para extender la posibilidad racional de la idolatría.

Nosotros podemos decir solamente esto: que el pecado es cualquier acto en el que brote una objeción a poder decir que «Dios es todo», cualquier aspecto de la acción que pueda dejar de ser coherente con que «Dios es todo».

Y por eso el hombre trata de sustraerse, de ocultarse frente a la presencia del Ser (como los dos primeros al comienzo, Adán y Eva) o, en última instancia, se abandona

a la desesperación: «Dirán a los montes: 'Cubridnos'; y a las colinas: 'Caed sobre nosotros'»<sup>12</sup>, en el último día.

En lugar de la familiaridad de Dios, que pasea con Adán y Eva en la brisa de la tarde, se adopta *la elección de la extrañeza*. Adán y Eva, en vez de caminar con Dios, siguieron a un extraño, a algo extraño a su propia experiencia. Extraño: engendrado por el padre de la mentira, Satanás, cuya única definición es estar en contra. Su libertad se traduce existencialmente en «estar en contra»: no ya en la demostración de que Dios no sea todo, sino en ir contra la evidencia de que Dios es todo. Esta es su naturaleza, como es la naturaleza de cualquier pecado. Contra la evidencia, contra lo que la experiencia demuestra, Satanás, igual que en la tentación, muestra al Ser como fuente de mentira y de mal, como una visión ilusoria. Así es como el padre de la mentira demuestra su mentira.

Por eso emerge en la experiencia humana como algo que va contra la verdad y contra el bien del hombre: como un *extraño*, porque Adán y Eva no sabían que aquel era el diablo; bajo el aspecto de una serpiente era un extraño, ajeno a su propia experiencia.

El hombre, al rebelarse, se adhiere a una realidad que es extraña a su ser, se adhiere al «mundo», como dice Jesús, es decir, a la suma del poder, que tiene una forma normal (como la serpiente de Adán y Eva tiene la forma de un animal), pero por dentro no es lo que dice ser, no es lo que muestra exteriormente, por dentro «no es». También Satanás es un ser participado por Dios, y por ello es de Dios; es la no aceptación, la falta de reconocimiento de esto, lo que le hace infeliz y, por lo mismo, al hombre pecador.

Esto explica, por una parte, por qué quien camina en el sentido de una moral concebida como reconocimiento de que Dios es todo está alegre; podemos encontrar incluso

---

<sup>12</sup> Os 10,8.

«Dios es todo en todo»

alegría y, en todo caso, paz aun en las situaciones más tristes. Por otra parte, quien sigue, quien cede al padre de la mentira, al diablo, el cual no reconoce que Dios es todo, aun habiendo sido hecho por Él, quien cede a un extraño, es esclavo y víctima de un principio que lo odia, que no lo ama y que es el mundo: se vuelve esclavo del mundo, y cuanto más carrera hace más patente se vuelve esa esclavitud. «Mirad cuántos señores tienen los que no quieren reconocer al único Señor»<sup>13</sup>, decía san Ambrosio.

---

<sup>13</sup> *Quam multos dominos habet qui unum refugerit* (san Ambrosio, *Epistulae extra collectionem traditae*, 14, 96).



## II. «CRISTO ES TODO EN TODOS»

### 1. Naturaleza y destino del hombre

«Cristo es todo en todos»<sup>14</sup>. Esta frase de san Pablo merece la cita que hace de ella san Máximo el Confesor en su *Mistagogia*. «Cristo —dice— es [...] todo en todos, Él encierra todo en sí, según el poder único, infinito y sapientísimo de su bondad —como un centro en el que convergen [todas] las líneas— para que las criaturas del Dios único no sean extrañas y enemigas las unas de las otras, sino que tengan un lugar común en el que manifestar su amistad y su paz»<sup>15</sup>. Esta es la síntesis de las raíces de todo lo que pensamos y sentimos en nuestra fe claramente convencida.

Ante todo, la frase de san Pablo. Si «Dios es todo en todo», ¿qué quiere decir que «Cristo es todo en todos»? La teología trata a menudo de identificar ambas afirmaciones, sustituyendo en la primera la palabra «todo» por «todos». Pero la primera carta a los Corintios (15,28) dice: «Y cuando todo le esté sometido, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que le había sometido todo, a fin de que Dios sea todo en todo (*hína ê(i) ho theós pánta en pâsin*)»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Col 3,11.

<sup>15</sup> San Máximo el Confesor, *Mistagogia*, I.

<sup>16</sup> 1 Cor 15,28.

El griego *en pâsin* puede ser masculino o neutro. En este caso, no obstante, visto el contexto entero de la formulación de san Pablo, ese término solamente puede traducirse con el neutro: «Todo le esté sometido [...] que le había sometido todo, a fin de que Dios sea todo (*pánta*) en todo (*en pâsin*)». «Dios todo en todo» es, pues, la versión que no sólo resulta posible, sino que es necesaria, dado el contexto último y aun más total de la formulación.

En la carta a los Colosenses (3,11) aparece la otra frase, la otra formulación. Aquí se dice que «ya no hay judíos y griegos, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y escitas, esclavos y libres, sino Cristo que es todo en todos» (*allâ tâ pânta kâi en pâsin Christós*). En este caso *en pâsin* es masculino plural; el contexto lo subraya y lo justifica y, por tanto, la traducción correcta es «todo en todos».

La diferencia de significado es esencial.

Para empezar, «Cristo todo en todos» significa, en su valor ontológico, el nexa que hay entre el misterio de la persona de Cristo y la naturaleza y el destino de la persona de cada ser humano: éste es el valor real, ontológico, de la expresión «Cristo todo en todos».

Por eso Jesús, en su último discurso antes de su muerte, en el Cenáculo, dirigiéndose al Padre, dice: «Me has dado poder sobre cada ser humano [literalmente: 'toda carne'] para que yo dé la vida eterna a todos los que me has confiado»<sup>17</sup>.

Pero, en segundo lugar, «Cristo todo en todos» significa que lo que es Cristo, no sólo desde el punto de vista ontológico, sino para la autoconciencia del hombre, es la fuente original, el ejemplo último y adecuado para que el hombre conciba y viva su relación con Dios (creador) y con otros hombres (criatura), su relación con el cosmos, con la sociedad y la historia.

---

<sup>17</sup> Cf. Jn 17,2.

## 2. *Imitar a Cristo*

¿Por qué la relación con Dios es relación con Jesús? Porque Jesús desvela, es Él mismo la revelación de Dios como Misterio, de la Trinidad como Misterio. Por eso, lo moral, para el hombre, es la imitación del comportamiento de Jesucristo, del hombre Jesús, de Jesús hombre-Dios, hombre en el que está Dios.

Él es el Maestro para todos (*Magister adest*: «El Maestro está aquí»<sup>18</sup>. «No dejéis que os llamen maestros, pues uno solo es vuestro Maestro»<sup>19</sup>), el Maestro al que debemos descubrir, escuchar y seguir: «Bienaventurados los que escuchan el Verbo de Dios y lo ponen en práctica en su vida»<sup>20</sup>. La imitación de Cristo es el conocimiento de lo verdadero, la práctica de la verdad para todos los hombres.

Jesucristo permanece en la historia, a través de todos los tiempos, dentro del misterio de la Iglesia, Cuerpo Suyo, formado por todos los que el Padre ha confiado en sus manos, como dice Él mismo, y a los que Él, con la fuerza de Su Espíritu, ha asimilado a Sí mismo mediante el Bautismo como miembros de Su Cuerpo. El magisterio de Cristo es —y, por tanto, coincide con— el de la Iglesia, porque es auténticamente leído y escuchado por ella.

Aquí quisiera hacer una observación. Lo que hemos dicho esta mañana acerca del poder vale en su aspecto vertiginoso para la autoridad tal y como podría vivirse en la Iglesia. Si la autoridad no es paternal, y, por consiguiente, maternal, puede convertirse en fuente suprema de equívocos, en el instrumento más engañoso y destructivo que tenga en sus manos la mentira, Satanás, el padre de la mentira<sup>21</sup>. No obs-

---

<sup>18</sup> Jn 11,28.

<sup>19</sup> Cf. Mt 23,8.10.

<sup>20</sup> Cf. Lc 11,28.

<sup>21</sup> Cf. Jn 8,44.

tante, paradójicamente, la autoridad de la Iglesia debe en última instancia ser obedecida siempre.

Desde el punto de vista institucional, debe serlo en cuanto que lo que dice es instrumento y vehículo de la Tradición, es decir, en tanto que es formalmente ortodoxa en la fe y está subordinada en la práctica a la autoridad del Papa. Por eso, desde el punto de vista institucional, la autoridad es la forma contingente que la presencia de Jesús resucitado utiliza como expresión operativa de su amistad con el hombre, conmigo, contigo, con cada uno de nosotros. Este es el aspecto más impresionante del misterio de la Iglesia, el que más impresiona al amor propio del hombre, a la razón misma del hombre.

El significado de la imitación de Cristo vale para todos los hombres, pero inicialmente y ante todo vale para los bautizados, para los fieles, y lo indica auténticamente la Iglesia. La Iglesia es, pues, la fuente con la que se compara toda la moral, lo que define la moralidad de la vida como conciencia del deber y tensión hacia el cumplimiento de éste, a la luz de la conciencia de Cristo, único maestro de la humanidad (*Unus est enim Magister vester*<sup>22</sup>). En el Bautismo, gesto fundamental por medio del cual en la vida de la Iglesia un hombre es incorporado al Misterio de Cristo, nace la «nueva criatura»<sup>23</sup>. Esta es la nueva ontología, el nuevo ser, la participación nueva, inimaginable, en el Ser, en el Ser como Misterio; de aquí proviene la nueva moral.

Pero, ¿cómo es posible imitar a Cristo, al hombre Jesús de Nazaret, en la infinita diferencia que tiene la misteriosa identidad de cada hombre que cree en Él? ¿Qué misteriosa identidad vive en cada ser humano que cree en Él!

Jesús es el hombre al que el Espíritu de Dios hizo nacer —como todos los hombres— de una mujer, vivir y morir

---

<sup>22</sup> Mt 23,8.

<sup>23</sup> Ga 6,15; también 2 Cor 5,17; Ef 4,23; Col 3,9.10; St 1,18; 1 P 1,23.



como hijo de una madre; su yo, su personalidad, fue identificada con la misma naturaleza del Misterio, de modo tal que lo que se ha podido conocer y se puede conocer del Misterio fue revelado de manera inmediata por Él.

Y así hemos conocido que el hombre Jesús fue hecho inmanente al Verbo de Dios, Hijo del Padre. Por eso, la imitación de Cristo resulta posible si el hombre se reconoce a sí mismo como *hijo* adoptivo de Dios Padre, como misteriosamente partícipe de la naturaleza de Dios, elegido por Jesús, hombre-Dios, para formar parte de Él mediante el misterio bautismal, hecho miembro de Su Cuerpo.

Por todo esto la Iglesia utiliza la definición de «hijo adoptivo», suscitada por el Espíritu de Cristo para llamar *adoptiva* a nuestra filiación. «Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción. Y la prueba de que sois hijos es el hecho de que Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de Su Hijo que clama '¡Abba! (padre)'. Así que ya no eres esclavo sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios, coheredero de Cristo»<sup>24</sup>. Por esto dice el Apocalipsis al final: «Quien salga vencedor [el que siga a Cristo en la cruz, en esa cruz que le conduce hasta la resurrección y el señorío sobre todo el mundo] heredará estos bienes, porque yo seré su Dios y él será mi hijo»<sup>25</sup>. Aquí está hablando del hombre, del hombre llamado y fiel a la llamada<sup>26</sup>.

Ahora bien, si la moral para el hombre consiste en imitar a Cristo, preguntémonos: ¿cuál es el comportamiento de Cristo hacia Dios, hacia el hombre como prójimo, es decir, hacia el otro creado por el Padre; hacia la sociedad, hacia la historia entera de la humanidad?

---

<sup>24</sup> Ga 4,4-7; también Rm 8,14-17.19-23; Ga 3,26.

<sup>25</sup> Ap 21,7.

<sup>26</sup> Cf. Ef 1,5; Hb 2,10; 12,5-8.

### 3. Dios es Padre

Ante todo, el comportamiento de Jesús, el hombre-Dios hacia Dios está marcado por el reconocimiento de que Dios, el Misterio, es *paternidad*. En la conciencia de Jesús domina la presencia del Padre, del «Dios que es todo en todo». «En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer por su cuenta nada que no vea hacer al Padre. Lo que hace éste, eso mismo hace también el Hijo, pues el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que Él hace, y le mostrará obras mayores que éstas para vuestro asombro»<sup>27</sup>.

Jesús introduce al hombre en el reconocimiento de esta paternidad, de esta familiaridad suprema con el Misterio que le constituye, que hace todas las cosas.

«Cuando recéis —dice Jesús— no uséis muchas palabras, como los paganos, que se imaginan que por hablar mucho les harán caso. No seáis como ellos, pues vuestro Padre sabe lo que os hace falta antes de que lo pidáis. Vosotros rezad así: ‘Padre nuestro que estás en los cielos’ [es decir, en la raíz profunda que genera las cosas]»<sup>28</sup>.

‘Yo soy —dirá Jesús de sí mismo— el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre, sino por medio de mí. Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre. Ahora ya lo conocéis y lo habéis visto’. Felipe le dice: ‘Señor, muéstranos al Padre y nos basta’. Jesús le replica: ‘Hace tanto tiempo que estoy con vosotros ¿y no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre’»<sup>29</sup>.

El único Señor, el Misterio que hace todas las cosas y todo el tiempo en que las cosas subsisten, en que existen, se familiariza con nosotros por medio de Jesús (hombre elegido por Él y hecho parte de Él, esto es, partícipe inmedia-

---

<sup>27</sup> Jn 5,19; también Lc 2,49.

<sup>28</sup> Mt 6,7ss.

<sup>29</sup> Jn 14,6-9.

to de su naturaleza divina, de la misma naturaleza del Misterio). Nosotros vemos que en este hombre se define eso que, humanamente hablando, sería presuntuoso definir (podría ser expresión del culmen del deseo, del deseo original de nuestra conciencia, pero ¡cuán inseguro! ¡cuán raro, incierto, lleno de motivos errados o de fórmulas errabundas del pensamiento humano!): que Dios es padre, que el Misterio es paternal. ¿Qué puede ser más familiar que esta positividad radical, este bien del que el padre es fuente en la experiencia humana?

#### *4. El comportamiento de Jesús hacia el Padre*

¿Cuál es, pues, el comportamiento de Jesús hacia el Padre? Ya que Él nos revela ante todo que Dios es Padre, que el Misterio es Padre, ¿cómo se manifiesta este comportamiento?

a) Jesús subraya de este Padre, de este Misterio que es Padre, su poder creador. El suyo es el comportamiento hacia un padre que es el *Creador*. Él es Creador de una existencia humana que es camino hacia la perfección, de una vida humana que es debilidad, fragilidad, incoherencia y vértigo, Él es el redentor de todo esto, también de todo esto. Redime, pues, a la criatura, que vive en esas condiciones.

Cristo se dirige al Padre en cuanto Creador.

Él es el primer hombre con la conciencia perfecta y adecuada de que todo su contenido humano consiste en la presencia del Padre. Al meditar algunos de los capítulos del evangelio de san Juan (como el 5, el 6, el 7 y el 8) se infiere de las palabras de Cristo un pensamiento dominante: Él hace lo que el Padre quiere, Él ve al Padre, Él no hace otra cosa que lo que ve hacer al Padre. Cuando miraba la caída de un gorrión, cuando observaba los lirios del campo, las

mises, los cabellos de la cabeza de un hombre, ¿qué es lo que le daba esa certidumbre capaz de sacar de todo un motivo para alcanzar el significado del mundo, el sentido de su vida? Lo que hacía florecer esa certeza en Él era su relación con el Padre, la compañía del Padre<sup>30</sup>.

Para nosotros, imitar a Jesús es, ante todo, vivir la religiosidad de cada gesto. Este primer artículo de la moral para nosotros está claro: vivir la religiosidad en cada gesto. San Pablo lo dice muchas veces: «...para que, despiertos o dormidos, vivamos con Él»<sup>31</sup>. «De todas formas, cuando comáis o bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios»<sup>32</sup>, o para gloria de Cristo, porque Dios se nos comunica a nosotros a través de las palabras de Jesús, a través de la persona de Jesús.

La ley dinámica de la existencia es para Cristo la obediencia (vivirlo todo por las razones de Otro); para nosotros la obediencia alcanza su expresión máxima en el ofrecimiento. El ofrecimiento es el reconocimiento de que, como Dios, Cristo es la *substantia* de toda la vida, es la consistencia y el sentido, el valor que tiene la relación entre el hombre y cualquier realidad de la vida. El valor de las relaciones que el hombre entabla con cualquier realidad de la vida es Cristo, sea cual sea la relación de que se trate. El sentido es Cristo: por tanto, la obediencia, el ofrecimiento es vivir para las razones que convergen en la palabra Cristo, igual que Cristo vive para las razones del Padre. Así, pues, religiosidad en cada gesto, en cada acto, en cada relación.

b) En segundo lugar está el comportamiento de Jesús hacia Dios Padre en cuanto *perfección suprema* y, por lo tanto, el vivir la vida como tensión continua hacia Él: «Sed

---

<sup>30</sup> Cf. L. Giussani, *El rostro del hombre*, Encuentro, Madrid 1996, p. 69.

<sup>31</sup> 1 Ts 5,10.

<sup>32</sup> 1 Cor 10,31.

perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»<sup>33</sup>. El sentido de la existencia del hombre es un camino de perfección. La finalidad de la existencia es que la criatura viva lo más posible su vida como tensión hacia la perfección del Misterio.

De este modo la moralidad no se vive como la definición de una medida o de leyes, sino como un tender a la imitación de Cristo y a sus consecuencias: «Hasta que no pasen el cielo y la tierra, no pasará ni siquiera una letra o tilde de la ley»<sup>34</sup>. «No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas: no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento»<sup>35</sup>, es decir, para hacerla posible, en esa tensión. «Todo el que tiene esperanza en Él se purifica, como Él es puro»<sup>36</sup>: es la moralidad como tensión continua a la imitación de Cristo en su obediencia al Padre.

¿En qué sentido, pues, «no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento», esto es, para hacerlo posible? La tensión es como la última y permanente expresión de la libertad frente al «Dios que es todo en todo». Porque el que esta tensión llegue a la coherencia es en el hombre, de hecho, gracia. La esencia de la moralidad es, por tanto, la petición sincera de esta gracia. La petición sincera es la forma fundamental de la oración: es mendigar. Como la del publicano. «Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era un fariseo; el otro, un publicano. El fariseo, erguido, oraba así en su interior: '¡Oh, Dios! te doy gracias, porque no soy como los demás: ladrones, injustos, adúlteros; ni como ese publicano. Ayuno dos veces por semana y pago el diezmo de todo lo que tengo'. El publicano, en cambio, se quedó atrás y no se atrevía ni a levantar los ojos; sólo se golpeaba el pecho, diciendo: '¡Oh

---

<sup>33</sup> Mt 5,48; cf. Lc 6,36.

<sup>34</sup> Mt 5,18.

<sup>35</sup> Mt 5,17.

<sup>36</sup> 1 Jn 3,3.

Dios!, ten compasión de este pecador'. Os digo que éste bajó a su casa justificado y aquél no. Porque todo el que se enaltece será humillado y el que se humilla será enaltecido»<sup>37</sup>.

El que diga «yo soy capaz», «yo tengo el poder», «yo tengo la fuerza», se topará con la evidencia de que no por sí mismo sino sólo por Otro al que pide puede tener todo esto.

En resumen, es el prevalecer en la moral de la petición y el mendigar sobre el logro del propósito: sería presunción, y no propósito, si no hubiera petición. ¡Qué gran verdad nos vuelve a poner delante esta parábola del Evangelio!

c) Por último, vemos el comportamiento de Jesús hacia Dios Padre como Redentor y, por lo tanto, como *misericordia*.

«Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que no perezca ninguno de los que creen en Él, sino que tengan vida eterna»<sup>38</sup>. Así pues, el significado de este Hijo, de este Verbo hecho carne, identificado con un hombre nacido de mujer, es desvelar completamente el amor del Misterio, el amor que el Misterio tiene a su criatura: es desvelar completamente el amor de Dios Padre.

Cristo, este hombre que nació en Belén y vivió en Nazaret, en aquel momento preciso y fugaz de la historia, es nuestro Destino que se ha hecho presente y nos acompaña, es el misterio de Dios que se ha vuelto presencia y compañía perenne, para todo el tiempo de Su criatura. «Yo estaré con vosotros, todos los días, hasta el fin del mundo»<sup>39</sup>; es la afirmación suprema del Creador como amor.

En Jesús se desvela que la relación de Dios con Su criatura es amor y, por tanto, *misericordia*.

Es difícil de entender qué es lo que puede añadir la palabra *misericordia* a la palabra amor, o perdón, porque a la

---

<sup>37</sup> Lc 18,10-14.

<sup>38</sup> Jn 3,16.

<sup>39</sup> Mt 28,20.

palabra amor no se puede añadir nada; pero a nuestra percepción del significado de esa palabra ciertamente la palabra misericordia añade el factor del Misterio, por el que todas nuestras medidas e imágenes se rompen. La misericordia es la actitud del Misterio, indica la postura que tiene el Misterio ante cualquier debilidad, error u olvido humanos: Dios, frente a cualquier delito que cometa el hombre, le ama.

La aceptación de esta misericordia, el reconocimiento de la misericordia de Dios, es la suma moralidad, el vértice de la moralidad; es el fondo de la autenticidad del reconocimiento que tiene el hombre, que manifiesta la libertad del hombre, del Misterio, del Misterio como fuente de todo, del «Dios todo en todo».

No se puede mendigar a Dios Padre más que abandonándose a su misericordia.

### *5. De la amistad, la moralidad*

Resumiendo, el comportamiento de Jesús con Dios Padre consiste en el reconocimiento y la aceptación del Misterio como Misericordia. *Por consiguiente, la relación entre Jesús y el Padre representa la realización suprema de la amistad.*

Jesús reconoce y acepta como hombre ser Él la misericordia del Padre. Así es como acepta morir: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen»<sup>40</sup>.

Igual que para el hombre Jesús la obediencia al Padre representa la fuente y el vértice de la virtud, para el hombre la moralidad nace también como simpatía prevalente, irresistible, hacia una persona presente: hacia Jesús. Por encima de todo —atracción, dolor y delito— prevalece el apego a Jesús. La moralidad del hombre nace, así, como amistad con Dios como Misterio y, por tanto, con Jesús, por

---

<sup>40</sup> Lc 23,33.

medio del cual y en el cual se desvela, se revela y se comunica el Misterio.

La amistad verdadera es toda relación en la que se comparten las necesidades del otro en su significado último, es decir, el destino hacia el que toda necesidad tiende y que constituye el fundamento de la sed y del hambre del hombre. Para el hombre, aceptar ese amor que se expresa en la voluntad de Dios, del Misterio que al hacerse hombre en Jesús acepta la muerte, su muerte por todos sus hijos, es la fuente de la moralidad, que nace como amistad con Dios. Así como para Jesús la moralidad nace de aceptar que es el sujeto propio de la misericordia del Padre —Él acepta este Misterio que se le comunica, lo acepta muriendo por los hombres—, igualmente para el hombre, para todo hombre, la moralidad nace como amistad con Él, con Dios en Jesús.

La moralidad nace como amistad con Dios como Misterio y, por lo tanto, con Jesús. La relación del hombre con Dios como Misterio y, por tanto, con Jesús, empieza, arranca y se realiza con toda su grandeza, su sencillez, su verdad y su seguridad, en el *sí* de san Pedro a Jesús cuando le preguntó: «Simón, ¿me amas?».

En el *sí* de Pedro la moralidad es la sorpresa por una Presencia a la que uno se adhiere de tal manera que toda su vida tiende a ser concebida, en cada aspecto y en su conjunto, para complacer al rostro de esa Presencia. *Por eso la moralidad, para el cristiano, es adhesión amorosa.*

## 6. Luz, fuerza y ayuda para el hombre

Veamos ahora más detalladamente el comportamiento de Jesús hacia el otro, es decir, hacia el hombre como prójimo.

Es, en síntesis, compartir la vida del hombre siendo para éste fuente de luz, es decir, de claridad y de verdad, de fuerza y de ayuda.



a) Como fuente de *luz*: «Vino al mundo la luz verdadera, que alumbra a todo hombre»<sup>41</sup> o, tal como dirá Jesús en el discurso de la Última Cena: «He manifestado Tu nombre a los hombres que me diste de en medio del mundo. Tuyo eran y Tú me los diste, y ellos han guardado Tu palabra. Ahora han conocido que todo lo que me diste procede de Ti, porque yo les he comunicado las palabras que Tú me diste»<sup>42</sup>.

Por eso, para nosotros, para el hombre que Él elige, los valores con que juzgar son los que dependen de la palabra del Verbo en tanto que presencia de Jesús: en cuanto Presencia ahora. Esto es la comunidad de la Iglesia a la que se pertenece; el rostro que adquiere esa Presencia, o aquello mediante lo que el rostro de esa Presencia se vuelve sensible, se convierte en *signo*, pero un signo que contiene aquello de lo que es signo. La comunidad de la Iglesia es el lugar donde el acontecimiento de la presencia de Cristo se renueva, es siempre nuevo, nace.

El método que el Misterio ha usado para darse, para desvelarse a su criatura es el método sacramental: signo que contiene el Misterio del que es signo. La comunidad de la Iglesia es el aspecto que presenta este signo, es el aspecto visible de aquel rostro; es la vestidura de esa Presencia, como la vestidura de Jesús era para los niños pequeños que le rodeaban. Aquellos pequeños, de cuatro o cinco años, que jugaban junto a Él y se agarraban a sus piernas, metían sus caritas entre Sus vestiduras y no veían su rostro, no retenían su cara, quizá ni siquiera la veían. Pero estaban allí con Él. De modo que el vestido, la túnica sin costuras que llevaba Jesús, permanecía en sus ojos más que Su cara. De igual modo se vuelve sensible Jesús para nosotros, se hace perceptible en la comunidad eclesial como si ésta fuera las

---

<sup>41</sup> Jn 1,9.

<sup>42</sup> Jn 17,6-8.

vestiduras por medio de las que nuestra pequeñez entra en contacto con Su presencia real.

Escuchar la voz de la autoridad, del Papa y de los actos oficiales de la Iglesia, es como un antídoto contra la invasión de los eslóganes de los medios de comunicación de masas.

•Y no os ajustéis a la mentalidad de este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente, para que sepáis discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, lo que Le agrada, lo perfecto»<sup>43</sup>. Era un gran perseguido religioso de la Checoslovaquia de hace algunos decenios, Josef Zvěřina, el que nos citaba en su *Carta abierta a los cristianos de Occidente*<sup>44</sup> este pasaje de la carta de san Pablo a los Romanos.

El juicio que decide sobre el acto y la jornada humanos es el conocimiento de la verdad a través de la Iglesia, donde está presente la Verdad. No la Iglesia de los «teólogos», sino la Iglesia de los Sacramentos, de la palabra del Papa y de los Obispos en cuanto están unidos a Él, de aquellos que viven en la humildad y el sufrimiento de la gran espera (que vencen ese sufrimiento con la alegría que nace de la esperanza), la palabra del Papa y de los Obispos, que conducen esta realidad verdadera de Iglesia.

Seguramente en algunos momentos de la vida de Jesús alguna mujer piadosa o algún discípulo humanamente evolucionado y sensible diría: «¡Pobre Jesús!». Por analogía nosotros podemos decir, con la misma piedad, por el mismo motivo y por las mismas causas: «¡Pobre Iglesia!». No como juicio negativo, sino como una constatación melancólica y, sin embargo, llena de la certeza de la Resurrección en la vida de la Iglesia actual.

---

<sup>43</sup> Rm 12,2.

<sup>44</sup> J. Zvěřina, «Lettera ai cristiani d'occidente», en *L'esperienza della Chiesa*, Jaca Book, Milán 1971, pp. 177ss.

b) Jesús como fuente de *fuera*: «Sin mí no podéis hacer nada»<sup>45</sup>. ¡Quién sabe cómo recibieron los apóstoles en la Última Cena, en aquella Última Cena, aquella tarde ya tan cargada de temblor y terror, aquella frase: «Sin mí no podéis hacer nada»! Por eso somos mendigos, y la forma de mendigar que Cristo alumbra son los Sacramentos. Pues el Sacramento, en cuanto forma suprema de oración, ha de ser la petición que uno dirige a Dios aunque esté sepultado en sus propias miserias, como a través de una pequeña rendija de deseo de ser liberado»<sup>46</sup>.

c) Por último, como fuente de *ayuda*: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve»<sup>47</sup>. «El Hijo del Hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos»<sup>48</sup>. Se convierte en el siervo de todos, precisamente porque da la energía necesaria al hombre para caminar hacia su Destino, es decir, hacia Él.

Así, pues, todas las relaciones de Jesús con el hombre se resumen en compartir. No existe relación justa que no esté en función del Destino: a él tiende, en efecto, toda necesidad del ser humano, del ser participado que es el hombre. Cuando el hombre vive esto, cuando lo acepta, busca en todas sus relaciones el destino del otro; y entonces todas las relaciones son buenas y en todas ellas el hombre acepta la *ayuda* que le llega del Misterio a través del otro, sea mucha o poca; porque el Misterio ayuda al hombre por medio del otro, cuando uno vive sus relaciones —la relación con el compañero, con el otro— con la conciencia del Destino.

De esta manera en cualquier relación se parte con una hipótesis positiva. El alma secreta de toda relación es amis-

---

<sup>45</sup> Jn 15,5.

<sup>46</sup> Cf. L. Giussani, *Por qué la Iglesia. Tomo II: El signo eficaz de lo divino en la historia*, Encuentro, Madrid 1993, pp. 92ss.

<sup>47</sup> Lc 22,27.

<sup>48</sup> Mt 20,28.

tad: querer el destino del otro, aceptar que el otro quiera mi destino. Si reconozco y acepto que el otro actúa para que yo alcance mi destino, entonces hay amistad.

La amistad, cristianamente, es la amistad fraterna, es la amistad más familiar. San Bernardo nos ofrece una descripción preciosa: «La caridad engendra la amistad, es como su madre [la caridad es el amor al otro como afirmación de que tiene un destino bueno, como deseo de afirmación de que alcance su destino justo, porque Cristo es el misterio del que forma parte y participa]. Es don de Dios, viene de Él, porque nosotros somos carnales. Él hace que nuestro deseo y nuestro amor comiencen por la carne. En nuestro corazón Dios inscribe un amor a nuestros amigos que ellos no pueden leer, pero que nosotros podemos manifestarles. De ello resulta un afecto, más a menudo un *affectus*, un apego profundo, inexpressable, que pertenece al orden de la experiencia y que fija a la amistad derechos y deberes».

Esta es la amistad de san Pedro, de Simón hijo de Juan, con Jesús, cuando todavía no sabía, no se había dado cuenta, no había tomado plena conciencia de lo que Jesús significaba para él.

«La caridad engendra la amistad, es como su madre». La caridad es, la relación en la que se busca el destino del otro con la conciencia de quien ha sido llamado, con la conciencia cierta de que el destino del otro es Jesús, el Dios hecho hombre, pues a través de ese hombre es Dios quien entra en relación con nosotros.

### *7. Dentro de la historia del mundo: ecumenismo y paz*

Por último, el comportamiento de Jesús hacia la sociedad, precisamente como institución.

a) En primer lugar, veamos el comportamiento de Jesús hacia el lugar institucional que se llama Estado, nación o, mejor aún, patria, originalmente pueblo, el pueblo en esa patria. Con relación a esto, hay citas impresionantes.

«Sólo me han enviado a las ovejas descarriadas de Israel»<sup>49</sup>. Aquí se subraya el valor de la patria, o de la sociedad que expresa a un pueblo, en sus características y en sus delimitaciones. Pero este amor a la patria está destinado a ser útil para todo el mundo: «Se predicará la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén»<sup>50</sup>.

Una tarde Jesús ve su ciudad desde una colina y llora por ella, al pensar en su ruina: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la clueca reúne a sus pollitos bajo las alas! Pero no habéis querido. Vuestra casa se quedará vacía. Os digo que no me volveréis a ver hasta el día en que exclaméis: 'Bendito el que viene en nombre del Señor'»<sup>51</sup>. Aquella ciudad lo mataría algunas semanas después. Pero a Él no le importaba, es decir, no lo definía. Otra tarde, justo antes de que lo prendieran, frente al esplendor del oro del templo iluminado por el sol que se ponía, *edákruse*, dice el texto griego, Jesús sollozó ante el destino de su ciudad. Era una piedad como la de una madre que se aferra a su hijo para no dejarlo ir por el camino mortal que tomaría<sup>52</sup>.

El amor a la patria es una implicación profunda de la *pietas* cristiana. Pero lo es en tanto que la patria esté en función del bienestar temporal y del bien eterno de toda la humanidad.

---

<sup>49</sup> Mt 15,24.

<sup>50</sup> Cf. Lc 24,47.

<sup>51</sup> Cf. Lc 13,34ss.

<sup>52</sup> L. Giussani, *¿Se puede vivir así?*, Encuentro, Madrid 1996, p. 239.

b) En segundo lugar, la actitud de Jesús ante la sociedad como poder político, el poder político romano y judío de entonces.

«Entró otra vez Pilato en el pretorio, llamó a Jesús y le dijo: '¿Eres tú el rey de los judíos?'. Jesús le contestó: '¿Dices eso por tu cuenta o te lo han dicho otros de mí?'. Pilato replicó: '¿Acaso soy yo judío? Tu gente y los sumos sacerdotes te han entregado a mí: ¿qué has hecho?'. Jesús le contestó: 'Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mi guardia habría luchado para que no cayera en manos de los judíos. Pero mi reino no es de aquí'. Entonces Pilato le dijo: 'Conque ¿tú eres rey?'. Jesús le contestó: 'Tú lo dices: soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para ser testigo de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz' [...] Pilato, entrando otra vez en el pretorio, dijo a Jesús: '¿De dónde eres tú?'. Pero Jesús no le dio respuesta. Y Pilato le dijo: '¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y autoridad para crucificarte?'. Jesús le contestó: 'No tendrías ninguna autoridad sobre mí si no te la hubieran dado de lo alto. Por eso el que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor [mayor que el tuyo]'»<sup>33</sup>. También el poder político adquiere su carácter positivo temporal solamente si está en función del universo, en función de todos en el mundo. En caso contrario, «el que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor».

Otro pasaje de san Juan habla de Su relación con el poder político judío: «Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: 'Vosotros no entendéis ni palabra; no comprendéis que os conviene que uno muera por el pueblo, y que no perezca la nación entera'. Esto no lo dijo por propio impulso, sino que, por ser sumo sacerdote

---

<sup>33</sup> Jn 18,33-37; 19,8-11.

aquel año, habló proféticamente anunciando que Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos»<sup>54</sup>.

c) Finalmente, la actitud y el comportamiento de Jesús hacia la historia.

Nosotros debemos imitar a Jesús en su comportamiento hacia la historia porque reconocemos que la gloria humana de Cristo es el sentido de la historia, de nuestra existencia personal y de su contexto total, que se llama historia: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a Tu Hijo, para que Tu Hijo te glorifique a Ti, y por el poder que Tú le has dado sobre toda carne, dé la vida eterna a los que le has confiado»<sup>55</sup>. Igual que para Jesús el sentido de la historia era el cumplimiento de la voluntad del Padre («Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo»<sup>56</sup>), para el hombre el sentido de la historia es Cristo, la gloria humana de Cristo; la imitación de Cristo es vivir cada día la finalidad de todos sus actos como afirmación del sentido de la historia, que es Jesucristo mismo, la gloria humana de Cristo.

Vivir para la gloria humana de Cristo recibe el nombre de testimonio. Es el fenómeno por el cual reconocen los hombres —debido a una gracia poderosa, a un don potente— de qué está hecha la realidad, los hombres y las cosas: está hecha de Cristo, y lo proclaman a todos, lo demuestran con su existencia, con la transformación de su modo de existir. El final de la historia será el día en que todo el universo humano se verá obligado a reconocerlo<sup>57</sup>.

Cada tiempo de la historia, cada medida de tiempo «merece», es decir, se proporciona a lo eterno, en la medida

---

<sup>54</sup> Jn 11,49-52.

<sup>55</sup> Jn 17,1-2.

<sup>56</sup> Jn 17,3.

<sup>57</sup> Cf. L. Giussani, *Si può (veramente?!) vivere così?*, Bur, Milán 1996, pp. 275ss.

en que vive la memoria de Cristo. Por eso la moralidad cristiana implica que se eduque el compromiso social, cultural y político, y que así madure en el ideal concreto de ser reclamo y ayuda para la memoria de Cristo y, en consecuencia, para el sentido de la historia como significado del tiempo y de las relaciones.

No es moral cristiana la que no permite vivir cada gesto —desde lavar los platos a estar en el Parlamento— en su dimensión cósmica de ofrecimiento a Cristo. El ofrecimiento es reconocer que la *substantia*, la consistencia del ser que vive y que se expresa en una relación, es Cristo; reconocimiento que solamente puede sostenerse por la petición de que Él se haga ver, se muestre, se demuestre.

Por ello, la convivencia humana tiene como ideal el que expresa la carta a los Hebreos: «Animaos los unos a los otros, día tras día, mientras dure ese tiempo al que llamamos hoy, para que ninguno de vosotros se endurezca, seducido por el pecado». Exhortaos mutuamente cada día: retomad la memoria de Cristo cada día, ayudaos en la memoria de Cristo. «En efecto, para esto se nos ha hecho partícipes de Cristo, a condición de conservar firme hasta el final la confianza que hemos tenido desde el principio»<sup>58</sup>.

De aquí, la obediencia que salva el orden en la sociedad.

Pero quien salva el orden en la sociedad es la autoridad: «Sométase todo individuo a las autoridades constituidas, porque no existe autoridad sin que lo disponga Dios, y por tanto las actuales han sido establecidas por Él [...] De hecho, los gobernantes no son de temer cuando se hace el bien»<sup>59</sup>; «Acatad toda institución humana por amor del Señor»<sup>60</sup>. No puede ser contradictorio lo que se vive.

---

<sup>58</sup> Cf. Hb 3,13-14.

<sup>59</sup> Rm 13,1-3.

<sup>60</sup> 1 P 2,13.



De ahí nace el compromiso de servir a la comunidad humana en la cultura, la economía o la política, conforme a toda la capacidad que tenga nuestra gratuidad, no sólo en el tiempo libre, sino sobre todo en el trabajo.

*Ecumenismo y paz* son el resultado favorecido por esto. Con ellos se afirma como principio de toda relación, como aportación suprema a cualquier convivencia, la práctica de una amistad que tiende a ser universal, en la que encuentra su mejor ayuda la historia humana.

Esto significa que *la amistad cristiana participa en la generación de la realidad social como pueblo*. Es decir: del ejercicio de esa amistad nace un pueblo, porque sólo en la reciprocidad se convierte un hombre en padre, adquiere paternidad, genera. La paternidad es el nivel de la naturaleza en el que ésta es autoconsciente; es el nivel humano. El animal es generador-reproductor, no es padre. El padre es ayuda suprema para aclarar el sentido de la vida y compañía para caminar por ella.

Cualquier relación, en la medida en que se realiza en el amor recíproco, en la medida en que es amistad, genera algo humano. Esta es nuestra contribución, la contribución de la moral de la Iglesia a la paz, aquí y en cualquier parte del mundo. En cambio, el contenido mundano de la relación es violencia, urge a la violencia, insinúa la violencia, aun en las formaciones más ocultas, sagaz e inconscientemente engañosas muchas veces, salvo en las relaciones, en los sobresaltos que arrancan del núcleo original, de la naturaleza de origen: padre, madre e hijo. Pero esos sobresaltos de humanidad se reducen a emociones sin mucho poder, no pueden hacer nada contra la corriente, contra la marea mundana que arrastra y, por consiguiente, son emociones sin poder sobre la violencia, sobre la *hybris* que se desata inevitablemente cuando Dios se vuelve un extraño, cuando está fuera de la concepción, de la hechura de la relación.

En cambio, del acontecer de una amistad cristiana vivida como ecumenismo y paz nace un pueblo: es una concepción de la vida, un sentimiento de la realidad, una honestidad frente a las circunstancias, una respuesta intensa frente a la provocación, conforme a una visión, a una percepción del propio destino de verdad y de felicidad. Y no es solamente un individuo que luego, al crecer, forma una familia, y nacen dos hijos o seis hijos. Imaginemos a los centenares de monjas de Hildegarda de Bingen y, contemporáneamente, a los monjes de Pedro el Venerable, en Cluny. Y en toda la gente que iba allí. Fue la manera en que lentamente desde la barbarie que dominaba en los siglos V y VI, surgió la familia cristiana con sus sentimientos de ternura, con su atención detallada, con sus leyes y su conducción claras; la familia cristiana que es un organismo-morada, una verdadera morada para el hombre: ayuda, descanso, hospitalidad, canto<sup>61</sup>.

A todo esto le contradice el identificar en un poder temporal los ideales que convergen en las palabras ecumenismo y paz. El poder hace que estos mismos ideales se conviertan en violencia: el ecumenismo se convierte en una afirmación de la propia postura cerrada, violenta, o bien en una intemperante negación de todo significado, de todo relieve, de toda estima; y la paz se convierte en una fórmula erigida en consigna para ganar la propia guerra.

La violencia implica siempre el afán de destruir a un pueblo: la violencia de los ejércitos, de los magistrados o incluso de las realidades religiosas en las que no se dé abierta adhesión a la religiosidad y no se sea realmente consecuente con ella.

Y toda la educación que produce el poder hace que tienda a la violencia la acción del hombre, la concepción de la

---

<sup>61</sup> Cf. L. Giussani, *Sì può (veramente?!) vivere così?*, op. cit., p. 420.

familia y de la convivencia social, y el método de las relaciones con los demás. Se trata, en última instancia, de formas de extrañeza que el poder avala, y que constituyen el comienzo de la violencia en este mundo.

En cambio, al hombre que sigue a Cristo ninguna presencia le resulta extraña. «Si sois lo que debierais ser, prenderíais fuego a toda Italia. No os contentéis con cosas pequeñas: Él, Dios, las quiere grandes». Así escribía santa Catalina —la joven mujer iletrada de Siena— al Papa auto-exilado.

Pero el Misterio como misericordia permanece como la última palabra, incluso por encima de todos los posibles desastres de la historia. El Misterio como misericordia. Este es el abrazo más irresistible, por su evidente piedad, del Ser, fuente, finalidad del ser y naturaleza de todo el ser, es la relación del Ser con mi nada, conmigo, que ha hecho Él y a quien ha dado participación en Sí mismo. Este es el abrazo profundo del Misterio, contra el cual no puede el hombre —aun el más lejano, el más perverso, el más oscurecido o más tenebroso— oponer nada, no puede objetar nada: puede desertar de él, pero sólo desertando de sí mismo y de su propio bien. El Misterio como misericordia queda como la última palabra, aun por encima de todos los posibles desastres de la historia.



### III. CRISTO, VIDA DE LA VIDA

#### 1. «Obró y enseñó»

Habíamos empezado con estas dos preguntas: ¿qué es Dios para el hombre y cómo hacemos para conocerle tal como hemos dicho antes que le conocemos?

La primera respuesta es ontológica, es decir, parte de la realidad tal como es, de la realidad de Dios tal como es, de lo que *es* Dios, para encontrar una sugerencia de cómo comportarnos con Él. ¿Qué hacer para conocerle de tal modo que la realidad de Dios asuma un significado ético para nosotros, que nos indique cómo comportarnos, el comportamiento que debemos tener frente a Él?

El punto de partida es ontológico, se parte de la realidad tal como es. ¡Para el hombre Dios es todo! Y el ser, es decir, lo que es, es Dios, porque «Dios es todo». Fuera de Dios está la nada, no otra cosa. Entonces, el hombre reconoce verdaderamente lo que es Dios solamente si en todo lo que hace pide a Dios ser y cada acto es una petición a Dios de ser, esto es, de felicidad (cada uno tiene una meta en la que finalmente será totalmente él mismo). Cada acto es una petición a Dios de ser, es decir, es oración, porque cada acto del yo, como fenómeno mediante el cual se verifica, trata

de verificarse la existencia del ser creado, es un intento de afirmar la realización de uno mismo.

«Vosotros [los cristianos] —escribía Péguy—, tocáis a Dios por todas partes»<sup>62</sup>. En cualquier cosa que tocamos, cualquier cosa con que entramos en relación, buscamos nuestra realización plena. Por eso, la conciencia del acto, cuando se realiza el acto, es petición al Ser de ser, petición por parte del ser participado de ser, de existir siempre, por todo lo que ha recibido, por todo lo que es.

La segunda respuesta extrae del descubrimiento ontológico —Dios es todo y el hombre es el ser participado, es una comunicación que hace el Ser de Sí mismo como Misterio— una cuestión de conciencia ética, de comportamiento. En efecto, si Dios es todo (no se puede usar otra palabra), si Dios es todo para el hombre y aparece ante la razón como la fuente del ser, pero el hombre no quiere comprender y no se acuerda de ello, es como si Dios no existiera. Para la mayoría de nosotros cada día que pasa está algo lleno de este pecado. Y aquí el término «pecado» es preciso, pues lo que conlleva no es cierta indulgencia sino la melancolía de cuando se dice: «Mira, aquél ha hecho esto y lo otro: ¡qué *peccato*! [*ndt*: esta expresión italiana corresponde en castellano a: '¡Qué lástima!'] ¡Ha perdido el sentido común!». De igual modo, en lo que se refiere a Dios: «No Le han reconocido: ¡qué lástima!».

¿Cómo podemos conocerle así? ¿Qué podemos hacer para conocer con certeza y claridad que Él es todo, y por eso el hombre no puede actuar más que pidiendo lo que ya ha recibido de Él: el ser, la participación en el ser, el ser creado, es decir, participado?

¿Cómo podemos conocerle? Es necesario tomar conciencia de Él. La conciencia se refiere ante todo a la fuerza cognoscitiva del hombre razonable. La razón es con-

---

<sup>62</sup> Ch. Péguy, *Verónica*, Milella, Milán 1994, p. 220.

ciencia de la realidad según la totalidad de sus factores. Por eso, tomar conciencia de algo significa descubrir ese algo según su totalidad. En nuestro caso el objeto del que estamos hablando, el objeto que me interesa, el objeto que nos hemos planteado es Dios; cómo concibe el hombre a Dios y cómo aparece o cómo debe aparecer Dios ante el hombre.

Y de este modo, la razón, al darse cuenta de que Dios es la fuente de todo, de que el Misterio está en el origen de todo, tiende también a descubrir cómo comportarse con Dios, cómo tratar a Dios y por eso descubrir los itinerarios que conducen a las leyes morales.

Pero, al llegar aquí, tenemos que señalar un salto cualitativo verdaderamente enigmático. El Misterio fuente y destino de toda la realidad creada, ha querido que hubiera un hombre nacido de mujer, que hizo todo el recorrido humano como cualquier hombre, el hombre Jesús de Nazaret, y, queriendo comunicarse a los hombres a través de este hombre, el Misterio hizo suyo a este hombre desde el primer instante de su concepción, asumiendo misteriosamente el yo de aquel hombre en el Verbo, en la segunda persona de la Santísima Trinidad y, por ello participando directamente de la naturaleza de Dios: es el misterio supremo de la historia del hombre y del cosmos. Por eso Jesús de Nazaret es el Jesús al que llamamos Cristo.

Mirar, escuchar y seguir a este hombre es la fuente de la que brota toda la moral cristiana. El Misterio ha querido al hombre Jesús a fin de que fuera ante todo instrumento de enseñanza para todos los hombres —de la enseñanza suma de la vida, que es la enseñanza sobre Dios—, el único Maestro («No dejéis que os llamen maestros pues uno solo es vuestro maestro. Todos vosotros sois discípulos, hermanos»<sup>63</sup>) y, por consiguiente, ejemplo en lo que obraba de lo

---

<sup>63</sup> Cf. Mt 23,8.10.

que decía magistralmente, de lo que comunicaba como enseñanza: obró y enseñó. El Señor Jesús obró y enseñó.

Al hablar de Dios no se puede enseñar más que algo que haya pre-ocupado, que haya ocupado primero toda el alma.

Lo más sublime de una actitud moral como la que Cristo nos enseña es que todo acto, en cuanto relación con Dios, con Jesús, con la humanidad del individuo y de la sociedad, es amistad. Cualquier acto, como relación con Dios, con Jesús, con la humanidad del individuo y de la sociedad, toda relación humana es amistad o es algo carente, deficiente o engañoso.

Por esto dijo el hombre Jesús: «Padre si es posible no dejes que muera, pero no se haga mi voluntad sino la tuya»<sup>64</sup>. De modo que fue maestro y docente, enseñó a todos los hombres, pasando a través de su muerte, al aceptar la muerte por ellos. «El cual me ha amado y se ha entregado por mí»<sup>65</sup>, decía san Pablo.

Toda relación es amistad en la medida en que es un don, constituye un don o tiene la posibilidad de serlo, que nos viene de Dios, o de Cristo, o de la Iglesia, o de la historia del hombre: la amistad es un don que nosotros aceptamos. Todo lo que nos da Dios, Cristo y la Iglesia, o la historia del hombre como algo que se puede comunicar a todos los hombres, para todos los hombres, es un don que nosotros recibimos, aceptamos. Y recibir y aceptar este don es lo que hace recíproco el amor que quien ha donado posee, demuestra: aceptarlo es el amor que demostramos nosotros a quien nos ha dado el don. En este sentido la amistad es una reciprocidad de don, de amor, porque la forma suprema del amor a Dios para un ser creado, como el hombre, es aceptar ser hecho por Él, aceptar ser, aceptar el ser que no es algo propio, sino dado.

---

<sup>64</sup> Cf. Lc 22,42.

<sup>65</sup> Cf. Ef 5,2.



## 2. *Un Acontecimiento presente*

*La presencia de Jesucristo*, que es algo de cada día y cada hora en la vida del bautizado, de quien ha sido elegido por Él mismo, en cuyas manos ha puesto el Padre a todos los hombres, es un *Acontecimiento*. Es para toda la humanidad porque el bautizado es uno a quien se ha elegido como punto de paso y de comunicación de lo que Dios ofrece al hombre, del don de Sí que hace al hombre, a toda la humanidad. Pensemos, por ejemplo, en este aspecto: si yo he sido bautizado, lo he sido porque la fuerza del Misterio que me ha transformado en el bautismo, quería pasar a otros a través de mí, por muchas ocasiones y caminos. Esta es la ontología de una relación nueva con todo: la relación que hay entre el bautizado y todos los hombres brota de este fin que nos ha comunicado el Misterio en el bautismo. Y el Misterio ha empezado a darnos a conocer la energía que nos ha dado en el Bautismo y finalidad que tenía al elegirnos y bautizarnos. De aquí surge la ética, el comportamiento que debo seguir cuando tomo conciencia de mi bautismo, que no puede olvidarse en ninguna acción; el hombre ningún día ni a ninguna hora tiene derecho a olvidar esta elección. La finalidad de esta elección atraviesa orgánicamente todo el fenómeno humano, toda la gestualidad y todo el compromiso del hombre, y lo atraviesa por entero. En este sentido siempre hemos dicho que el instante tiene un valor eterno, es relación con el infinito en acto, lo que constituye la acción más importante, la mayor epopeya, la historia más grande.

Así, pues, *la presencia de Jesucristo es un Acontecimiento*, tal como nos dice la sensibilidad (¡y la persuasión!) que nos ha dado el carisma recibido, es un Acontecimiento que se encuentra en el presente, en cada hora y en cada circunstancia que dilata la evidencia de la compañía vocacional que emerge en el misterio de la Iglesia, cuerpo misterioso de Cristo.

Lo sobrenatural, lo hemos dicho muchas veces, es una realidad humana en la que está presente el misterio de Cristo, una realidad natural —natural en el sentido de que se muestra con los rasgos específicos de un rostro humano— en la que está presente el misterio de Cristo. Es la Iglesia que emerge junto a mí. Apareció junto a mí en circunstancias precisas, con mi padre y mi madre, y luego cuando fui al seminario, y luego cuando empecé a encontrarme con personas que ponían su atención y su amistad en mí porque decía ciertas cosas y, finalmente, me ha llevado dentro del cauce de una compañía que hace inmediato para mí el misterio de la Iglesia; es, por ello, un brote del cuerpo de Cristo. Es la compañía que se llama «vocacional», o sea, la compañía que nos implica porque genera la experiencia y es engendrada por la experiencia del carisma que me ha tocado.

San Agustín decía: «In manibus nostris sunt codices, in oculis nostris facta»<sup>66</sup>. «In manibus nostris sunt codices», los evangelios para leer, la Biblia para leer; pero no sabríamos cómo leerlos sin la otra cláusula: «in oculis nostris facta». La presencia de Jesús se alimenta, se conforma, se demuestra, con la lectura de los evangelios y la Biblia, pero se asegura, se vuelve evidente entre nosotros a través de un hecho, a través de hechos que son presencias. En la vida de todos hay un hecho que ha significado todo, una presencia que ha influido para toda la vida: ha iluminado el modo de concebir, de sentir y de hacer las cosas. Esto es lo que llamamos acontecimiento. Aquello en lo que se nos introduce permanece verdaderamente vivo, se verifica todos los días; y por ello todos los días tomamos conciencia, debemos tomar conciencia del acontecimiento tal como nos sucedió, del encuentro que tuvimos.

---

<sup>66</sup> San Agustín, «Sermo sancti Augustini cum pagani ingrederentur», en Códice de Magonza.

Concluyo este apunte sobre mis preocupaciones: Cristo, este es el nombre que indica y define una realidad que he encontrado en mi vida. He encontrado: había oído hablar de Él antes, de pequeño, de muchacho, etc. Podemos hacernos mayores y tener esta palabra resabida, pero mucha gente no se ha encontrado con Él, no lo ha experimentado realmente como presencia; en cambio, Cristo ha entrado en mi vida, y mi vida le ha recibido precisamente para que yo aprendiera a comprender que Él es el punto neurálgico de todo, de toda mi vida. *Cristo es la vida de mi vida*. En Él se resume todo lo que yo quisiera, todo lo que busco, todo lo que sacrifico, todo lo que se mueve dentro de mí por amor a las personas con las que me ha puesto. Como decía Möhler en una frase que he citado muchas veces: «Pienso que no podría vivir si no le oyera hablar de nuevo»<sup>67</sup>. Era una frase que puse bajo una imagen de Carracci con la figura de Cristo cuando estaba en el instituto. Es quizá una de las frases que más he recordado en mi vida.

Cristo, vida de la vida, certeza del destino bueno y compañía para la vida cotidiana, compañía familiar y transformadora para bien: esto representa la eficacia Suya en mi vida.

La moral no solamente arranca de aquí, sino que sólo aquí el hilo de la moralidad se atestigua y se salva.

San Pedro no puso como motivo de su amor a Cristo el hecho de ser perdonado por sus muchos defectos, sus muchos errores, sus muchas traiciones; no hizo la lista de sus errores. Cuando se encontró frente a Cristo después de Su resurrección, aquella vez que se encontró cara a cara con él y Cristo le preguntó: «Simón, ¿me amas?», le dijo: «Sí».

La relación con esta palabra que es la más humana y la más divina es lo que nos permite abrazar todo en nuestra existencia cotidiana. Cotidiana debe ser Su memoria, coti-

---

<sup>67</sup> Cf. J. A. Möhler, *La unidad de Iglesia*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra y Eunote, Pamplona 1996, p. 142.

diano debe ser el impulso que Le vuelve familiar, gozosa debe volverse la compañía con Él y alegres nos debe dejar Su memoria en cualquier circunstancia, en cualquier condición, porque en ti, Señor, se encarna el bien que quiere el Misterio para mí. Así se tiene certeza de alcanzar el destino feliz y se tiene esperanza para todo el discurrir de mi vida.

«Sí, Señor, tú sabes que te amo». Aunque me hubiera equivocado y le hubiera traicionado mil veces en treinta días, esto permanece, ¡debe permanecer! Me parece que esto no es presunción, sino una gracia sorprendente, inconcebible e inefable, tal como decía Miguel Ángel Buonarroti: «Mas, ¿qué puedo yo, Señor, si a mí no vienes con la inefable, acostumbrada cortesía?»<sup>68</sup>.

Cristo y el sí a Él: esto, paradójicamente es el aspecto humanamente más fácil —lo digo un poco presuntuosamente, un poco entusiastamente— o, en todo caso, más aceptable de todo el deber moral que tenemos en el mundo.

Porque Cristo es la palabra que despliega todo: Cristo es un hombre que vivió como todos los demás hombres hace dos mil años, pero que, tras resucitar de la muerte y ser traspasado por el poder del Misterio, de cuya naturaleza participaba, penetra en nosotros día tras día, hora tras hora, en todos nuestros actos.

La totalidad de la presencia y de la pretensión del Misterio sobre nuestra vida («Dios todo en todo») y de Cristo, de Jesús de Nazaret, del joven de Nazaret, Jesús, que es el Misterio hecho Cristo, Su Cristo, la totalidad de la figura grande, de la figura inmensa, de la enorme señal que Dios, la palabra Dios está en nuestro corazón y en nuestros labios, la totalidad de esta presencia familiar, cotidiana y eficaz, de esta compañía tan extraña como evidentemente

---

<sup>68</sup> M. Buonarroti, *Rimas*, n. 286, vv. 5-6.

insuperable, esta totalidad explica nuestro decir: «Tú», debemos decirle a Dios «Tú» y debemos decirle al hombre Jesús de Nazaret «Tú, oh Cristo».

Sea el Misterio o Su presencia física en nuestra vida, todo ello es fuente de la relación que tenemos con la verdad y con toda la realidad, y se convierte también en fuente de lo que hemos llamado amistad. No hay relación frente a Ti, oh Cristo, cuando te encuentro viviendo en tu memoria, no puedo tener ninguna relación humana, de ningún género, con nadie, sin perseguir el ideal de la amistad. Si tu forma de mirar a toda la gente a la que hablabas, que te respondía, o con la que no hubo ningún diálogo—incluido Pilato, incluidos los sumos sacerdotes—, si la relación que Tú tenías con ellos—que, como demuestra toda Tu pasión, estaba llena de pasión por su destino, por el destino de sus personas, lleno de amor hacia ellos—, hubiera sido acogida por ellos, si te hubieran hospedado, la palabra amistad hubiera sido la única que podrían usar para su relación contigo. La palabra amistad es la única que podemos usar para aludir a la relación entre nosotros y Él.

San Máximo el Confesor, un gran Padre de la Iglesia, nos ofrece esta síntesis admirable que ya hemos recordado antes: «Cristo es [...] todo en todos [tanto si somos buenos como si somos malos o como si estamos distraídos, tanto si estamos fuera de juego como dentro], Él encierra todo en sí, según el poder único, infinito y sapientísimo de su bondad—como un centro en el que convergen las líneas [todas las líneas de lo creado: éste es el nacimiento ontológico, la mirada ontológica de la que debe nacer toda nuestra actitud en la vida]— para que las criaturas del Dios único no sean extrañas y enemigas las unas de las otras, sino que tengan un lugar común en el que manifestar su amistad y su paz»<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> San Máximo el Confesor, *Mistagogía*, I.



## SEGUNDA PARTE





## I. TOMA DE CONCIENCIA DE UN CRISTIANO HOY

### *1. La influencia de la Iglesia sobre la sociedad. El drama de los tiempos modernos: el prevalecer de la ética sobre la ontología*

Las circunstancias por las que Dios nos hace pasar constituyen un factor esencial de nuestra vocación, de la misión a la que nos llama; no son un factor secundario. Si el cristianismo es el anuncio de que el Misterio se ha encarnado en un hombre, las circunstancias en las que uno toma posición ante este hecho frente al mundo entero son importantes para la definición del testimonio. Más aún, por cómo tomamos esa postura se comprende si vivimos y en qué grado la pertenencia, que es la raíz profunda de toda expresión cultural<sup>1</sup>. En efecto, toda expresión cultural nace de una pertenencia determinada, brota de aquello a lo que se pertenece. No es necesario que tengamos conciencia de ello teóricamente; podemos carecer de una conciencia adecuada pero, de hecho, lo que decide nuestra expresión cultural es aquello a lo que pertenecemos.

La realidad de la Iglesia, que es el acontecimiento cotidiano en el que se hace presente el Acontecimiento origi-

---

<sup>1</sup> L. Giussani, *El rostro del hombre*, op. cit., pp. 71-96.

nal, se sitúa hoy ante el mundo no ya olvidando pero sí dando por supuesto, como cosa obvia —metodológicamente, al menos— el contenido dogmático del cristianismo, su ontología, esto es, sencillamente el acontecimiento de la fe.

Pongamos un ejemplo. Consideremos el concepto de Dios creador. Ciertamente, es en el cristianismo donde la idea fundamental que contiene la Biblia del Dios creador, del Dios inefable, infinito y todopoderoso, es recogida y relanzada con una fuerza y una voluntad de que influya y determine la vida, en todos sus aspectos. El modo en que el cristianismo concibe a este Dios es realmente la afirmación del Misterio. Y no simplemente la afirmación de que el Misterio es una realidad, sino de que se trata de una realidad que desborda por completo todas nuestras medidas y que, no obstante, tiene una incidencia puntual sobre todo lo que hace el hombre: cualquier relación que éste establece con las cosas y con las personas —sea para construir o para destruir— está determinada ante todo por la manera que tiene de concebir y sentir su relación con el Misterio y, en consecuencia, por la forma en que esto se plasma en la relación con todo.

Estas afirmaciones pertenecen a la ontología de la cuestión: Dios ha creado la realidad del cosmos. Sin embargo, me parece que normalmente la religiosidad —que se basa en esta explicitación de la conciencia humana que la investigación o la intuición de la razón nos permiten alcanzar— se traduce en lo cotidiano en el intento de vivir el esfuerzo por cambiar, por adecuarse, por convertirse, sobre todo por aceptar y estar disponible a cualquier circunstancia mediante la que Dios exprese su voluntad. Los diez mandamientos representan, en este sentido, una expresión genial en la que la Biblia resume toda una reflexión y una lectura detallada de la relación que el hombre establece consigo mismo y con la realidad, cuando actúa con la conciencia de la gran presencia del Misterio. Esta es la genialidad de la Biblia: que

ha posibilitado a la humanidad captar esa verdad suprema y concreta del Dios creador; concreta en el sentido de que abarca toda la praxis humana. Pero la predicación, incluso en la Iglesia, normalmente se centra en el noventa por ciento de los casos en llamamientos éticos: hoy todo el mundo habla de Dios de una forma que es «deberística» (lo que se debe hacer o no, *ndi*) más o antes que atrayente; consciente o inconscientemente, cuando hablan de Dios lo hacen en sentido «deberístico». Sólo en momentos excepcionales se centran en anotaciones psicológicas y estéticas que derivan, en cambio, de consideraciones de valor ontológico; sólo en momentos excepcionales o por un temperamento excepcional lo hacen en sentido estetizante. La estética, en la vida de la Iglesia, se concreta y se encarna en la realidad sacramental-litúrgica, de modo que siempre se le recuerda al pueblo cristiano. En un artículo, Adriano dell'Asta recuerda el episodio de los primeros súbditos del rey Vladimiro que éste envió a conocer a los monjes cristianos: después de asistir a la liturgia ordinaria de los monjes (con cantos, lecturas, etc.), los enviados salieron estupefactos y, a su vuelta, dijeron al rey: «No sabíamos si nos encontrábamos en el cielo o en la tierra, pues en la tierra no se ve ningún espectáculo de semejante belleza»<sup>2</sup>. La teología y la catequesis, los teólogos y los catequistas se han replegado en la defensa de la ética dando por descontado, de entrada, que el contenido dogmático era evidente para todos. En estos últimos siglos, también en la vida de la Iglesia se ha dado por descontado el contenido dogmático, es decir, el contenido que hemos citado antes y que siempre citamos como objeto de nuestro mensaje, como el objeto que lo define: el *Credo*.

Durante los primeros siglos la comunicación de la experiencia cristiana, su concepción del hombre, de la sociedad

---

<sup>2</sup> Cf. A. dell'Asta, «Reportaje sobre el milagro, en *Huellas*, n. 10, noviembre 1997, p. 29.

y de la historia, se producía por medio de «hechos» y estructuras fundamentales: las diócesis y comunidades locales, vinculadas entre sí y en relación en última instancia —que se realizaba de variadas maneras— con el Obispo de Roma. Frente a esta irreductible originalidad, el Estado, esto es, el poder social, de cualquier modo que se identifique, fuese cual fuese el método que utilizara, concebía siempre su relación con la Iglesia como una relación con una institución con autoridad propia.

Ahora bien, hasta la Edad Media, para la Iglesia el Acontecimiento era tranquila e idénticamente un Acontecimiento presente a través de una sucesión de «hechos». Así como el Acontecimiento primero, original, fue un hecho, de la misma manera, eran «hechos» los que hacían revivir el Acontecimiento original; «hechos» que había que leer con el corazón, es decir, con la razón afectivamente comprometida: por eso se lo podía reconocer y buscar como una realidad presente. Del Hecho original, del Acontecimiento original, se ha derivado la Tradición. La presencia del Acontecimiento original, el reproducirse siempre actual de ese Acontecimiento, que sigue presente todos los días a lo largo del tiempo hasta ahora, se llama Tradición: ésta constituye, por lo tanto, la repetición cotidiana del Acontecimiento primitivo, original. Y su instrumento es la *memoria*.

Ahora bien, el influjo racionalista, cuando aparece la edad moderna, produce una dinámica doble.

Por una parte, ha vuelto al Estado autárquico, autocrático, confirmando así su autofundamentación absoluta. El Estado es así un poder que se constituye en las manos de aquellos que lo conquistan, se identifica ante todo como poder. Es la «lógica» que nace de la afirmación de la razón como medida de las cosas: *el hombre, medida del ser*.

Por otra parte, ha sustituido todas las modalidades de existencia que tenía el hecho religioso cristiano: ya no es la presencia del Hecho original que se renueva y pasa de un

día a otro, que renace todos los días, sino su reducción a un *a priori* abstracto que se hospeda y se alberga en la cabeza del hombre, en su mente, y que se proyecta sobre el mundo y, por tanto, sobre la existencia. Asistimos así a la progresiva afirmación de la *ideología* en la relación con la realidad. La realidad se concibe ahora según un *a priori* que viene determinado por la actitud que uno tenga frente a ella. De modo que uno, como primer aspecto de su reacción frente a la realidad, puede sentir hostilidad, dificultad, indiferencia o incapacidad para dominarla; o por el contrario, puede tener una voluntad de dominio, una sed de posesión, de ganancia, de disfrute inmediato o un afán de determinar en amplia escala la realidad de la que forma parte. Cada una de estas actitudes se convierte en el punto de vista fijado de antemano desde el que concebir la realidad: la actitud que vive cada uno, el rostro con el que mira la realidad, ese rostro interior —que se nutre del temperamento y el carácter de los que está dotado estructuralmente cada hombre desde que nace—, se alimenta como *a priori*, como un punto de vista prefijado. Normalmente —más aún, nunca— no nos damos cuenta hasta el fondo de esta actitud, no tenemos conciencia de ella o, por lo menos, no tenemos una completa conciencia crítica de cómo nace y del impacto que tiene sobre nuestro modo de ver, de hablar, de juzgar y de obrar con la realidad. La «preferencia» que domina el estado de ánimo frente a la existencia es la que establece la concepción que se tiene de las cosas. La concepción de lo real resulta predeterminada por un comportamiento; no por la razón, sino, éticamente, por un comportamiento en el que se basa el uso de la razón.

De este modo, el criterio ya no es la Tradición —memoria—, sino el desarrollo lógico de una idea, de una percepción determinada: el desarrollo lógico de un *a priori*, es decir, el filosofar abstracto. Ya no es la tradición de un acontecimiento vivido, la memoria de hechos vividos, sino el desa-

rollo lógico de un *a priori* determinado en última instancia por la actitud que un hombre moral y éticamente asume frente al tiempo y frente a la realidad. Y en la práctica, el universo tiene ante la realidad tantas corrientes, tantas tendencias, como grupos o «tradiciones» particulares (en el sentido biológico, étnico, del término) a las que se «pertenece».

Queda así descubierto y puesto de relieve cómo prevalece la ética al subrayar los valores más elementales o más oportunos: los valores comunes a todos, como decía Dewey, el padre y maestro reconocido de la educación escolar norteamericana (cuando cumplió ochenta años celebraron una fiesta nacional de dos días en su honor). Y lo decía abiertamente: tenemos que abandonar la búsqueda o la pretensión de encontrar algo absoluto, porque el único modo que nos queda de obtener cierto orden y cierta paz es la búsqueda de puntos de vista y de afirmaciones fácilmente comprensibles para todos<sup>3</sup>. Como actitud, es exactamente la contraria de la que sostiene la Iglesia: para ella la ética tiene su fuente en la verdad última, Dios, el Misterio del que brota todo lo que existe, en cuanto que existe (la «verdad» ontológica). Si el objetivo al que apuntaba Dewey puede ser comprensible, aunque patético, la postura que expresa es una fuente de relativismo, necesita un relativismo total.

En este prevalecer de la ética, con el subrayado de los valores más elementales, el Acontecimiento original ya no tiene nada que ver; no interesa más que, en todo caso, como imagen a la que referirse, como un ejemplo, como un maestro sugerente del pasado.

Pero hay una observación importante que hacer. El individuo humano no puede demostrar que tiene capacidad para afrontar la totalidad de las cosas y de la existencia. Este objetivo parece que solamente podría y debería alcanzarse mediante la organización de un pueblo, mediante una orga-

---

<sup>3</sup> Cf. J. Dewey, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 322.

nización del pueblo pensada y creada ideológicamente, para afirmar la lógica nacida de situaciones que favorecen intereses naturalmente parciales. Esta organización, por lo tanto, la crean o favorecen personalidades o fuerzas parciales que pueden conquistar el poder o convertir en poder teorizado lo que antes era una herencia familiar.

Pues bien, hasta que llegó «el alba inacabada del Renacimiento»<sup>4</sup> —como decía De Lubac—, la tradición cristiana tejía la trama de la mentalidad común. El ejemplo más bonito de esto lo tenemos en la frase de Miguel Ángel: «Mas, ¿qué puedo yo, Señor, si a mí no vienes con la inefable, acostumbrada cortesía?»<sup>5</sup>. Miguel Ángel no era ya medieval, pero, fuese cual fuese la filosofía que tuviera, su corazón saboreaba y se conmovía todavía por el valor de la experiencia cristiana tradicional. Al comienzo, en el amanecer del Humanismo-Renacimiento, la figura de Petrarca nos sirve también de ejemplo impresionante cuando, en el *Himno a la Virgen* con el que concluye su *Cancionero*, termina con esta estrofa: «El día se acerca y [ya] no puede estar lejos,/ corre el tiempo y vuela,/ Virgen única y sola,/ y punza el corazón conciencia o muerte./ Encomiéndame a tu Hijo,/ Dios y hombre verdadero,/ para que mi último aliento en paz acoja»<sup>6</sup>. Esta última palabra se introduce con un suspiro que denota el paso, que ya había empezado a darse, desde la claridad de la «memoria» cristiana hacia una concepción más abierta a lo antiguo, a la antigua cultura grecolatina, hacia una sabiduría basada en la «razón», en el instinto natural, que indica una trayectoria ética y un ideal de la vida concreta muy distintos de lo que todavía Miguel Ángel muestra tener en su corazón.

---

<sup>4</sup> H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milán 1977.

<sup>5</sup> M. Buonarroti, *Rimas*, n. 286, vv. 5-6.

<sup>6</sup> F. Petrarca, *Cancionero*, CCCLXVI, vv. 131-137.

El naciente Estado moderno se percató desde el comienzo de que necesitaba crear una mentalidad distinta de la de la Iglesia, una nueva «hegemonía», tal como ha desarrollado después con más brillantez que nadie Gramsci.

Para ello el Estado trató de entrar directamente en el proceso de la educación y en la escuela y, sobre todo, al percibir la actitud refractaria de la Iglesia a su pretensión, trató de golpear a las instituciones, funciones sociales y asociaciones que encarnaban el contenido propio del mensaje de la Iglesia o que le servían de vehículo.

En este sentido, la actitud de gran parte del episcopado, históricamente, ha ido evolucionando desde una claridad y capacidad de persuasión al proclamar el valor del mensaje cristiano (función que ha salvaguardado en última instancia el Papa) al intento de defender a la Iglesia, especialmente a partir del siglo XVIII, subrayando la ética respecto a la ontología, tratando así, en el fondo, de ponerse de acuerdo con el Estado. Esta actitud del episcopado tenía un motivo, una raíz buena, de amor por la afirmación cristiana, de búsqueda de tranquilidad social y de libertad para la Iglesia. Mientras se iban endureciendo el Estado y la sociedad —en particular con la Revolución francesa pero también mucho antes— todas las arterias y las venas de la humanidad ya estaban llenas de aversión a la fe en una religión revelada, al concepto imposible de un Dios que se hace hombre, que se identifica con una criatura. El subrayar valores comunes, virtudes que también estimaba y respetaba el mundo civil como actitud, como ley, facilitaba a la Iglesia ponerse de acuerdo con una sociedad cuyos problemas e influencias habían cambiado radicalmente.

La comunicación que hace la Iglesia de su mensaje ha ido evolucionando de este modo con fidelidad *formal* al dogma. La comunicación del mensaje y del contenido de la ontología nueva —es decir, el anuncio de que Dios se ha hecho hombre, de que este acontecimiento, en el sentido



histórico del término, continúa en la historia porque ese hombre resucitó: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»<sup>7</sup>, dijo Jesús—, y la fidelidad al dogma en cuanto conlleva esta ontología distinta, inconcebible, impensable para la razón del hombre, se vuelven cada vez más formales. Estoy hablando especialmente de las consecuencias de la Revolución francesa y de la época posterior a ella, el siglo XIX y sobre todo el siglo XX, cuando las influencias de la vida social y de la mentalidad común se han tornado más claras y decisivas. Los valores morales se han ido privilegiando cada vez más dentro del contenido del mensaje, y se han concebido a su vez conforme a la visión de la cultura dominante. Justamente, los hombres de la Iglesia se sentían traspasados por el temor y temblor ante la incompreensión que la mentalidad común, la forma cultural que determinaba la mentalidad común, estaba desarrollando contra la visión cristiana. Por eso se limitaron a la defensa de aquello que los demás podían comprender, que incluso los adversarios tenían que admitir: las virtudes fundamentales, la ética fundamental. Pero, como la mentalidad dominante, también los valores morales, más o menos lentamente, se fueron concibiendo bajo el influjo del poder dominante, el cual, armado de periódicos y medios de comunicación de masas, «sugiriendo» el hundimiento a determinadas instituciones y formas sociales, socialmente imponentes, se encaminaba hacia la hegemonía: el poder del Estado evolucionaba hacia su hegemonía total.

Por ello, en el mejor de los casos, el mensaje ético de la Iglesia se ha caracterizado por su fidelidad a los diez mandamientos, pero privilegiando siempre uno u otro de ellos. El acento que se ponía en uno u otro mandamiento lo producía y determinaba la época. Hasta un cierto momento, en torno a los años sesenta, lo que dominaba en la predicación

---

<sup>7</sup> Mt 28,20.

que se seguía eran dos mandamientos: el sexto y el noveno. Más tarde, el acento marcado por la cultura dominante (tan dominante que incluso la teología católica se ha llenado de él hasta arriba), es decir, la sensibilidad que se expresó, por una parte en el 68, y, por otra, clamorosamente, con la caída del muro de Berlín en el 89, subrayó y subraya en concreto el quinto y el séptimo mandamientos, olvidando o «metamorfoseando» principalmente el primero, el segundo y el décimo. Y así, ahora, bajo el imperio de la influencia del Estado y, por tanto, de la cultura que determina la educación del ciudadano, oímos mucho más a los sacerdotes hablar de la moral en términos de «respetar los semáforos» que de la moral que dice: «Jesús mío, ayúdame!».

La búsqueda continua del entendimiento entre las dos instituciones, Iglesia y Estado, ha terminado por caracterizar también el nacimiento y la evolución del asociacionismo católico, incluido el que inspira o acepta la jerarquía, que, de hecho, ha abierto con el tiempo todo el terreno posible para la victoria del poder estatal, porque la cultura dominante siempre la decide, siempre le da forma, el poder (y así, por ejemplo, mucho asociacionismo católico ha concebido y puesto en práctica la llamada «opción religiosa», separando la cuestión religiosa de la existencia de la historia, o separando incluso la fe de la obediencia al Papa).

Ahora bien, el Estado, al encontrarse delante un espacio tan libre de resistencia a su empuje, ha entrado en él a la carrera, apoderándose de los instrumentos necesarios para alcanzar sus objetivos: los medios de comunicación de masas, la enseñanza, los periódicos. Desde un cierto punto de vista, primero, la prensa y en una época más reciente la televisión y, por último, la enseñanza. En efecto, el poder estatal, debido a la suficiencia liberal y a la confianza en su propio poder y riqueza por parte de los ricos, en un primer momento se interesó por la enseñanza con cierta condescendencia, con cierta libertad: dejaba cierta libertad, más

bien tolerada que afirmada como principio. Y entonces el problema se centró en la responsabilidad de la familia. Quien sentía una pasión por la educación cristiana se concentró en la familia. Pero hoy ni siquiera esto es posible. Desde el momento en que el Estado, como pretenden algunos, quiere gestionar toda la educación, el ataque a todo lo que limita su poder alcanza su grado máximo: cualquier experiencia educativa que pretenda intervenir desde fuera de dicho proyecto hay que eliminarla.

He querido apuntar, aunque sea con rápidas alusiones, a la relevancia que tienen las circunstancias en las que Dios nos llama a vivir nuestra misión, es decir, la fe que nos ha dado y, en consecuencia, la misión inherente a ella (porque el contenido de la fe es reconocer a Cristo presente hasta la posibilidad de anunciarlo al mundo, de reconocerlo como don que Dios nos da para hacernos capaces de anunciarlo al mundo). Y, por otra parte, he aludido también a la situación que quienes viven apasionadamente la misión tienen que soportar ahora: sin escandalizarse, hay que vivir dramáticamente la incompreensión aparente o la insensibilidad que buena parte del mundo católico oficial reserva para quienes entran en la batalla con atrevimiento y coraje.

## *2. Todo vuelve a empezar desde el yo*

El nuestro es un momento trágico (más que trágico quizá habría que decir dramático): pues, en efecto, lo que está en juego es el hecho más grande que haya penetrado en la historia del hombre, cuya finalidad es la salvación de todos los hombres; por consiguiente, no puede dejar de estar en la raíz de la esperanza de una sociedad más equilibrada y en paz, más llena de sentido de la persona y de comportamientos y decisiones razonables, de capacidad de perdón y de misericordia, sin lo cual solamente se puede vivir mal

(de lo cual, por desgracia, somos testigos en estos últimos años).

En este momento, ¿qué queda, qué puede quedarnos como fuente de libertad real? De «libertad real», porque la prepotencia del poder, prepotencia inherente a todo poder en cualquier campo que sea, va precisamente en contra de la libertad, es decir, de la característica propia del sujeto que Dios ha creado, es decir, la capacidad de reconocerle como el «Dios que es todo en todo»<sup>8</sup>. ¿Qué puede quedarnos como fuente de libertad real? El individuo, la *persona*.

Comprendí esto de manera nueva en junio del año pasado, cuando, provocado por mi limitación física, me encontré repitiendo esta frase del salmo octavo: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que cuides de él?»<sup>9</sup>. Si el hombre fuera sólo materia, según afirman las concepciones filosóficas dominantes hoy, todo terminaría en corrupción. Dante, escritor de la *Divina Comedia*, y Beethoven, compositor de la *Novena Sinfonía*, terminarían en polvo y, luego, en nada.

Me decía esto a mí mismo como si fuera la primera vez que me plantease el problema del alma y del cuerpo. Y me pregunté: «Pero, entonces, ¿qué es esta realidad mía? ¿Por qué no me resigno? ¿Por qué siento como inadecuada, como no verdadera la eliminación de algo, este definir la sustancia de una cosa no conforme a todos sus factores o, peor aún, conforme a los factores más nefastos de su existencia?»<sup>10</sup>. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam*<sup>10</sup>, dice la Biblia: el cuerpo que se corrompe grava, pesa sobre el alma. Pero, sobre todo, me decía de mí mismo: «¡No es posible que yo acabe así! ¿Qué hay más allá de este aspecto físico corruptible? En el fondo ¿qué es esta realidad mía —¡mía!—? ¿Qué hay en ella

---

<sup>8</sup> Cf. 1 Cor 15,28.

<sup>9</sup> Sal 8,5.

<sup>10</sup> Sb 9,15.

que hace que yo no pueda aceptar jamás que Dante y Beethoven con lo que han creado se conviertan en polvo y, después, en nada?». El yo.

Pero ¿dónde se encuentra? Si se pudiera hacer un análisis científico de todo el hombre, de todas sus células, una a una, y colocarlas de modo que las vieran los espectadores, no se encontraría el yo. Desde el punto de vista cuantitativo y material, no se puede encontrar el yo. En efecto, el yo es relación con el Infinito, con el Ser, y basta. No hay más que decir: el yo es esta superación de todo lo que constituye su «contexto», en el sentido de que «colabora con él». Es como si el yo agarrara la infinita variedad de los particulares y los refundiera con la potencia propia de esa exigencia de Infinito que conforma por entero el yo, que lo define.

Así, pues, el problema es el yo, la persona. Esto no está en contradicción con la asociación o con el tipo de gente en la que confiar para tener la fuerza necesaria; la fuerza de la asociación, la fuerza de la Iglesia, la fuerza de la convivencia civil, radica en la persona. Y la fuerza de la persona consiste en la conciencia de lo que es y del ideal para el que debe utilizar todo lo que es y todo lo que existe junto a ella. El yo es, si actúa: conciencia del ser y conciencia del obrar, por tanto.

Se trata de una paradoja, no de una contradicción. No se puede eliminar uno de los dos términos (el yo o la conciencia) agotando en uno el significado del otro. No se comprende «cómo» puede subsistir esa relación del yo con el Infinito, esa exigencia de relación con el Infinito: exigencia de amor, de verdad, de belleza, de justicia, de felicidad. Pero no hay hombre que no vibre ante su reclamo. Puede ser que requiera mucho tiempo atravesar todas las sedimentaciones que las cubren, pero esas exigencias son innegables, constituyen el «corazón» del hombre, según la Biblia y según nuestro pensamiento.

## El yo como libertad

Hablemos ahora de la *libertad* como *última Thule* (lugar remoto e inaccesible, *ndt*) de una mirada a lo esencial del yo. Especialmente en estos tiempos me venía a la mente que esto explica por qué nuestro movimiento ha crecido sin programa alguno, sin ningún proyecto ni ninguna pretensión: ha crecido de la nada. Lo último que pensábamos era que pudiéramos seguir viviendo a la semana siguiente, que existiéramos todavía. Hemos nacido con esta, no digo humildad, sino con este sentido realista de nuestra poquedad. Cuando cierto profesor dijo recientemente de nosotros, en una Comisión parlamentaria italiana: «Habría que eliminarlos a todos», me hizo recordar algo que oí decir en 1975. Suena el teléfono —estábamos en la sede de via Ariosto, en Milán—, levanto el auricular y oigo a dos que hablaban entre ellos; callo y escucho a uno que dice: «Estos chicos de GS (*Gioventù Studentesca*, *ndt*), como les llaman, ¡habría que matarlos a todos!». 1975 y 1997: ¡tal cual! Y, a lo mejor, el que hablaba entonces y el individuo que ha hablado ahora son «demócratas», pertenecientes a partidos democráticos de entonces y de ahora. Los partidos democráticos toleran: la «tolerancia» es fundamental para un partido democrático, y sobre todo el «diálogo», como se decía hace treinta años. ¡La «tolerancia» de todo lo que se puede homologar! Por eso, los únicos perseguidos podríamos llegar a ser nosotros, porque todo el resto es homologable al Estado como fuente de poder.

El hombre *es* su libertad. Gramsci decía que el poder quiere permanecer en el poder como sea. El problema del poder es cómo permanecer en el poder y acrecentar su hegemonía sobre toda la sociedad. Cualquier concepción es homologable por el Estado, salvo la concepción cristiana del hombre, que es distinta de todas las demás: el hombre *es* su libertad. Quienes ven la libertad como esencia del

hombre somos únicamente nosotros; no «nosotros los cristianos», sino «nosotros», los hijos de la Iglesia.

Pero, ¿qué es la libertad?

La pretensión que tiene el Estado, en un momento en el que se han hundido todos los «ismos», delata la concepción dominante que, en el fondo, es la afirmación del *carpe diem*: vive el día de hoy, aferra lo que te puedan dar las circunstancias. El ideal de vida que se está afirmando es el *carpe diem*, ya se trate del joven vividor o del gran senador vitalicio, filósofo o escritor: el contenido de sus *carpe diem* puede ser distinto, pero la fórmula vale para ambos.

¿Cuándo la vida supera y rompe la inexorable limitación del *carpe diem*? Cuando se reconoce «como» procedente de otro factor en el que reside el verdadero poder, cuando está vinculada a este factor supremo, cuando se concibe como reconocimiento de este factor, cuando puede entenderse dominada, determinada, gobernada, poseída por *otro factor*. Hasta cierto punto no podemos hacer otra cosa que utilizar estas palabras aproximativas. El reconocimiento de dicho factor supremo, que está por encima de todo y es distinto, tan «distinto» que puede identificarse como lo que está «por encima» de lo que al hombre le resulta posible experimentar adecuadamente, es cosa del yo, no es cosa del Estado. La libertad consiste en reconocer que somos de Otro.

El único modo que tiene el hombre para participar de Dios, del Ser, es reconocer que «todo lo que existe» es el Otro, Otro que está Presente. La libertad es la gran cuestión de la relación que hay entre el Ser, Dios que es «todo en todo»<sup>11</sup>, y la criatura, el ser «participado». El gran problema es el yo como libertad: aquí está el verdadero misterio. Todo lo demás puede no comprenderse, pero a la razón, con su apertura original, no cegada por prejuicios presun-

---

<sup>11</sup> Cf. 1 Cor 15,28.

tuosos, le resulta evidente que Dios es todo —si Dios es Misterio, todo es misterioso—. Pero hay algo que se impone como una realidad que parece exceder a Dios: la libertad del hombre. Al Ser como tal no se le puede añadir ni quitar nada; pero parece que la libertad sustrae algo al Misterio, al Ser, a Dios. ¡Y pensar que Dios ha creado la libertad! Dios ha hecho que su criatura participara de Sí mismo, ha concebido a su criatura como «capacidad» de relacionarse con Él, ha querido que una criatura le reconociera. Así, el Ser es todo, la libertad es reconocer que Dios es todo. Y la libertad es el vértigo del yo. Y es un amor, no una opción; la posibilidad de optar es una especificación, una condensación provisional y pasajera, en devenir, de la libertad.

### El yo como amistad original

El yo humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, refleja originalmente el misterio del Ser precisamente en la dinámica de la libertad, cuya ley es el amor. Y el dinamismo en el que se traduce este amor no puede indicarse y definirse más que con una palabra: *amistad*. Si Dios me da la vida, si el Creador me da el ser, aceptar esto es la forma sustancial de la amistad, de la cual deriva la capacidad para establecer todos los demás vínculos, porque, desde este punto de vista, los demás vínculos son verdaderos si, de manera jerarquizada, son de amistad. Por eso mismo, el yo evoluciona de forma adecuada, su devenir se realiza por el camino justo, si la forma fundamental de la amistad, el momento fundamental de la amistad se afirma, se reconoce conscientemente. La primera amistad es que la criatura acepte que Dios la haya creado, es aceptarse en cuanto creados, precisamente como seres creados. De tal modo que el yo, incontenible, indestructible, inmortal, se desplie-



ga en un Tú. «Tú» es la palabra que está en el vértice de la relación entre el yo creado, el ser participado, y el Ser como misterio insondable que reconozco, que acepto, para el que estoy disponible; de modo que cualquier cosa que suceda en mi vida o que el Misterio permita tiene un sentido positivo, que paradójicamente se puede afirmar incluso de la muerte.

La mayor tentación, a cualquier nivel, la más extendida psicológicamente hablando, es la de Jeremías y Job: «¡Ojalá no hubiera nacido!»<sup>12</sup>. Y, en cambio, ¡es lo contrario! De mayor se comprende incluso lo que hasta entonces no se había comprendido, es decir, se vuelve uno más joven: se entiende que existir es un bien en sí mismo, natural e inmediatamente evidente, como le resulta al niño. No aceptar esto es sólo un «contra», por eso es pura violencia; toda la violencia tiene en su origen esta raíz. No aceptar la existencia es introducir en el gesto de Dios —gesto de Dios que es un dato, un don, que da la vida como un don— una violencia, es entrometer un cuerpo extraño, implica aceptar un cuerpo extraño, un factor extraño a la experiencia, es decir, a que emerja lo que somos. No nos amamos a nosotros mismos cuando pretendemos reconocer como factor determinante del significado de nuestra vida algo que se introduce desde fuera de la experiencia: un cuerpo extraño, un factor extraño, al emerger de lo que somos (porque lo que nosotros somos está hecho de reconocimiento y aceptación). Está claro, como decía Santiago, que también los demonios creen en Dios, pero le temen y basta<sup>13</sup>. Incluso el que está contra Dios, hasta el punto de negar la bondad de Su creación, reconoce que Dios es todo en todo; en caso contrario no sería Dios, porque el Ser es todo de todo lo que existe, en todo lo que es.

---

<sup>12</sup> Cf. Jb 10,18; Jr 20,14.

<sup>13</sup> Cf. St 2,19.

*3. La permanencia de la libertad:  
el acontecimiento de un encuentro*

Pero ¿cómo puede permanecer el yo en libertad y amistad con el Ser, sin ceder a la presunción de imponer su medida y a la desilusión desesperada? ¿Cómo puede vivir el yo su relación con la realidad, con las personas y las cosas, dentro de esa mirada positiva que se traduce, en cada acto, en petición de ser?

Es importante comprender lo que Jesús les decía a los apóstoles hablando del Matrimonio, de la relación entre hombre y mujer: el hombre no es capaz de realizarlo, porque es incapaz de permanecer en el amor<sup>14</sup>. Pero lo que es imposible para el hombre no lo es para Dios. Por eso Dios se ha acercado a nosotros. Nos ha alcanzado mediante el acontecimiento de un encuentro, como una presencia humana a la que Él mismo le ha dado el nombre de compañía, implicándose con nosotros de manera concreta, real, física, que envuelve tiempo y espacio. «A Dios nadie lo ha visto jamás —dice el evangelio de Juan—; el Hijo Único que está en el seno del Padre es quien lo ha dado a conocer»<sup>15</sup>: Dios se ha hecho hombre, alianza definitiva de Dios con el hombre, en Jesús. Lo que es definitivo define mi rostro y, con él, mi persona, mi naturaleza, mi personalidad: yo estoy definido por mi relación con esta Presencia definitiva.

Nosotros ponemos en el centro de nuestra vida esta Presencia que lo explica todo, que está en el origen de todo lo que somos y lo que hacemos, en nuestra autoconciencia y nuestro obrar. Y esta Presencia es el hombre Jesús, nacido de mujer. La mayor sorpresa que un gran teólogo tuvo al conocernos fue darse cuenta de que, metodológicamente, le había faltado tomar como punto

---

<sup>14</sup> Cf. Mt 19,3ss.

<sup>15</sup> Cf. Jn 1,18.

de partida la humanidad de Cristo: la humanidad de Cristo no como punto de llegada, en el sentido de consecuencia o fruto, sino realmente como el método insustituible, el punto de partida para conocer a Dios, es decir, para conocer el significado, la estructura de nuestro yo, nuestro rostro<sup>16</sup>, el sentido de la vida, la perfección que ilumina como faro nuestros movimientos.

El Acontecimiento que es acontecimiento por excelencia, el acontecimiento *kat'exochén*, es Dios que se ha hecho hombre. Este hombre resucitó de entre los muertos y por consiguiente continúa presente en todo tiempo y espacio. Porque para nosotros los hombres, el tiempo y el espacio son ocasión de novedad, pero también límite inevitable: si yo estoy aquí no puedo estar con mis amigos que están en Caltagirone. Pero tiempo y espacio no son ya límites para Él, porque ha resucitado de la muerte. La muerte es la consecuencia extrema de nuestros límites, es su exasperante realización. Un hombre resucitado vence el tiempo y el espacio, en cuanto que es superior a ellos; estos ya no constituyen límites para Él; y, por eso, tal como fue, así es ahora: como en Nazaret, igual ahora, donde yo estoy.

Nosotros ponemos en el centro de nuestra vida esta Presencia: el hombre Jesús, nacido de una mujer de quince a diecisiete años en Nazaret, que vivió allí, en un rincón de Palestina que nadie conocía. La humanidad de Cristo es el punto de partida.

El Acontecimiento es Dios que se ha hecho hombre: este hombre que resucitó de entre los muertos y está presente en todo tiempo y espacio, pues se hace presente por medio de mi presencia, por medio de nuestra presencia. He sido llamado, elegido; se me ha hecho nacer y se me ha elegido para ser partícipe, actor, de Su presencia.

---

<sup>16</sup> Cf. L. Giussani, *El rostro del hombre*, op. cit., pp. 51ss.

## El Bautismo

La elección que define nuestro yo, nuestro rostro, el nuevo y eterno rostro de cada uno de nosotros, es un gesto: la elección de mi persona para formar parte de Su presencia en el mundo actual se realiza en el *Bautismo*. Es un hecho tan real que puede describirse toda su exterioridad, que tiene una fecha precisa, que nos ha afectado incluso físicamente en un momento determinado. Parece algo de dignidad y eficacia absolutamente insignificantes. Y, sin embargo, el Bautismo es la creación de un protagonista nuevo en la historia de la humanidad. Una vez aferrado por Cristo, el hombre bautizado se hace partícipe del protagonismo nuevo en la historia, cuyo sentido es el Dios hecho hombre, ese hombre que es Dios.

¿Qué implica la participación de mi persona en el misterio de Cristo que se realiza en el Bautismo? «Todo el que está bautizado se ha incorporado a Cristo, tanto que ya no existe judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer, pues todos vosotros sois uno, *eis*, una sola persona en Cristo Jesús»<sup>17</sup>. Esto es una realidad ontológica, en estas palabras se afirma una ontología nueva. ¡Y no podemos asombrarnos de que el Misterio sea capaz de comunicarse de la manera que quiera!

## Compañía como morada del yo

«Todos vosotros sois uno, *eis*, una sola persona»: es una unidad humanamente inconcebible, surge una *compañía* humana cuya única razón de ser es Su presencia. Se trata de una compañía de hombres que en última instancia están juntos, para decir el motivo pleno y adecuado, porque

---

<sup>17</sup> Cf. Ga 3,27-28.

Cristo está presente. La compañía humana que es el lugar de Su permanencia en el tiempo y el espacio la llama san Pablo «Su cuerpo misterioso»<sup>18</sup>: es una realidad humana nueva en la que está presente el misterio de Cristo. Es una realidad natural en la que está presente el misterio de Cristo; «natural», en el sentido de que se muestra con un rostro humano específico, pero lleva dentro de sí algo más grande. El sacramento es un signo cuya fisonomía externa puede describirse y entenderse (pan y vino), pero lo que tiene dentro es Aquello que proclama ser su definición: la Eucaristía es participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, comer y beber el cuerpo y la sangre de Cristo —«Si no coméis mi carne, no entraréis en el Reino de los Cielos», dice exactamente Jesús en el sexto capítulo del evangelio de san Juan<sup>19</sup>—.

La realidad humana nueva en la que está presente el misterio de Cristo es la Iglesia que se concreta junto a mí; apareció a mi lado con mi padre y mi madre, en el seminario, cuando empecé a encontrarme con personas que ponían su atención en mí y se hacían amigas mías porque decía ciertas cosas; y, finalmente, cuando me he visto encaminado en esta compañía que convertía y que sigue convirtiendo en algo inmediato para mí el misterio de Cristo en la Iglesia. Esta compañía es, para cada uno de nosotros, la *morada* en la que crece nuestro yo para poder expresarse en la relación que debe tener con toda la realidad.

El concepto de *morada* nos dice que no puede haber realización del yo, no puede llegar a haber un yo existente y maduro, destinado a la madurez, más que dentro de la gran hipótesis educativa que Dios prevé para él al hacer que nazca, que es la compañía que Dios le asigna: la familia y las diversas formas en que se desvela esa *morada* y se tra-

---

<sup>18</sup> Cf. Ef 5,29-32.

<sup>19</sup> Cf. Jn 6,53.

duce en la práctica. Esta morada, en su dimensión más compleja y comprensiva de todo, es la Iglesia.

Cualquier «movimiento» se lleva a cabo para asegurar la madurez del yo y tiene por objetivo su realización plena. La primerísima misión que está en el origen de cualquier cosa que se cree es la misión sobre su propio yo y viene dada por el ámbito en que Jesús lo coloca. Por eso, son dos los objetivos que persigue Jesús.

El primero es la creación del yo como semilla, como origen de una criatura nueva (en el Bautismo), a la cual se le da la tarea, entre otras cosas, de animar todo el resto de la creación. Desde este punto de vista, he encontrado un artículo de Marco Bersanelli<sup>20</sup> en el que, al hablar de la formación del cosmos, de su dilatación, parece evidente —hasta ahora no se puede decir lo contrario— que el universo podría haber sido hecho en función de que emergiera el yo, para que pudiera surgir en medio del misterioso ser de las cosas, en el cosmos inmenso y al mismo tiempo finito, ese punto que se llama «yo». Todo el cosmos adquiere conciencia de sí, comprende lo que es y aquello a lo que está destinado en este punto que es el yo, el hombre.

Si, en un determinado ámbito, el primer objetivo que persigue Jesús es la creación del nuevo yo con el Bautismo, el segundo es su maduración. La morada del yo —familia, realidad social emergente *in fieri*, movimiento humano, pueblo y nación, Iglesia y lo que está destinado a ser Iglesia, es decir, la humanidad entera— tiene como segundo objetivo la maduración de este yo. Jesús coloca su semilla, a la que Él ha dado vida y forma, en un ámbito, en un ambiente, en un *hic et nunc* (pues un ambiente es un *hic et nunc*), por medio del cual quiere que madure el mismo desarrollo de ese yo, de tal manera que éste tome concien-

---

<sup>20</sup> M. Bersanelli, «Un ambiente acogedor donde morar», en *Huellas*, n. 11, diciembre 1997, pp. 34-35.

cia de sí y ayude a Jesús en la novedad que representa cada instante de la historia, que contribuya a esa misteriosa gloria de Jesús para la que el Padre le ha enviado.

Lo que ha convertido ese ideal en denominador cada vez más normal de todos mis actos; lo que me ha hecho tomar conciencia de mi destino, pero sobre todo de mi origen, de en qué radicaba mi consistencia; lo que ha hecho que se convirtiera en un sentimiento normal de mi vida ese ideal —hasta el punto de sentir que estar vivo coincide con estar en esa actitud— ha sido la familia, después el seminario y, luego, el movimiento. Y el movimiento empecé a sentirlo cuando comencé a hablar: no era una cosa difícil, era imponente.

Finalmente, a partir del movimiento, se produjo el descubrimiento de la identidad que había entre estos tres lugares: la vida de la Iglesia. El movimiento era la modalidad en la que Dios me ofrecía ese don supremo que es Su Cuerpo misterioso en el mundo y ponía como horizonte implícito de todos mis actos el horizonte del mundo.

Así pues, familia, seminario, movimiento e Iglesia son lugares que generan una vida como amistad. La amistad es un don recíproco que nace como consecuencia del amor al destino del otro: un amor que puede ser consciente o inconsciente, expresado bien o expresado de cualquier modo. La primera amistad es la del mismo Destino que se da al hombre: se da al hombre creándole. Aceptar que somos creados es la fórmula fundamental de la amistad.

La dinámica del yo, del hombre, es por naturaleza amistad; de otro modo no es verdaderamente humana (sería como una máquina a la que le faltara una pieza fundamental). La amistad tiene su valor original en la participación en la naturaleza trinitaria de Dios. La Trinidad es una realidad que el hombre no puede imaginarse, que no puede alcanzar con su investigación, pero cuyo conocimiento se nos ha hecho posible por Jesús. La Trinidad es la amistad como naturaleza de Dios. En su dinámica, el amor entre el Padre,

el Hijo y el Espíritu es el fundamento de la amistad, que está en el origen y constituye todas las relaciones entre las personas humanas.

### Misión

Somos bautizados, se nos hace protagonistas de la historia, para cumplir una *misión*, la misión de Jesús: hacer presente el acontecimiento de Dios hecho hombre en todas partes, allí donde estemos. Que en Novosibirsk, en aquella universidad con 25.000 alumnos, se escuche a Julián Carrón hablar de la historicidad de los Evangelios, con todo el cuerpo de profesores atento, pero, sobre todo, que exista un grupo inicial de CL allí y que una de las chicas del grupo, durante una reunión, se ponga a recitar en ruso el himno de Leopardi *A su dama*<sup>21</sup> —¡porque también los detalles históricos son importantes para la memoria!— y, luego, el *Acto de amor* de Ada Negri<sup>22</sup>; que otra muchacha jovencísima, Julia, de Karagandá, en Kazajstán, que lleva apenas siete meses con nosotros, escriba una carta<sup>23</sup> que pocos sabrían escribir, ¡son cosas de otro mundo! Esa chica, vaya adonde vaya, se llevará consigo el encuentro que ha tenido, que le ha hecho renacer y para el cual ha nacido.

Este es el punto que nos debe animar, reanimar, confortar y darnos seguridad en todo lo que hacemos: la misión es la vocación para la que se nos ha dado la vida. El Ser, al comunicarnos la participación en Sí mismo, al crearnos, nos confía la tarea, el deber, la ley y la moral de dar testimonio de Él. Porque si el Ser se ha hecho hombre, éste es el pro-

---

<sup>21</sup> Cf. Luigi Giussani, *Mis lecturas*, Encuentro, Madrid 1997, pp. 27-31.

<sup>22</sup> Cf. Luigi Giussani, op. cit., pp. 71-72.

<sup>23</sup> «A los grandes que nos saben hablar, a los pequeños que nos saben escuchar», en *Huellas*, n. 5, mayo 1997, p. 37.



blema fundamental; el Misterio se ha hecho hombre, Jesucristo, el enviado del Padre. El único Señor, el Misterio que hace todas las cosas y todo el tiempo en que las cosas existen, en que subsisten, se vuelve familiar a nosotros por medio de Jesús —hombre elegido por Él de tal modo que lo hizo partícipe inmediatamente de su naturaleza divina, de la misma naturaleza del Misterio—. A través de Jesús, un hombre nacido de mujer.

Lo que caracteriza a nuestro carisma es revelar, anunciar, proclamar que Dios se ha hecho hombre, que tiene un nombre preciso, Jesús de Nazaret, hacérselo saber a todo el mundo mediante el testimonio en el lugar donde uno vive o adonde Dios le enviará mañana. La genialidad del carisma que se nos ha dado no consiste en la indagación meditabunda al estilo de Lorenzo el Eremita («Se me dijo: 'Todo debe ser acogido sin palabras y custodiado en el silencio'. Entonces comprendí que toda mi vida transcurriría en darme cuenta de lo que me había sucedido. Y Tu palabra me llena de silencio»). Ciertamente nosotros, a lo largo de toda la vida, nos damos cuenta cada vez más de lo que nos ha sucedido, pero nuestro carisma es un método para decir que Jesús es el Verbo de Dios que ha asumido en Sí mismo a un hombre, que lo ha creado dentro del misterio de la Trinidad: ¡un Hombre! Es el método que el Misterio ha seguido. El Misterio, para comunicarse, para darse a conocer en aquello que ha querido dejarnos conocer, se ha servido de nuestra humanidad, de un hombre como nosotros. Por medio de este hombre conocemos al Padre.

«Pero, ¿se marcha?». «Sí, me voy, pero estaré fuera poco tiempo. Sólo quince días». «¡Quince días sin poder llegar al laboratorio para ver la alegría de su rostro!». Esto le ha dicho a una amiga nuestra un científico norteamericano que trabaja en su mismo Departamento: jamás había hablado con él, es más, le sentía algo lejano y, sin embargo, le dijo eso. Me ha hecho pensar de nuevo en la frase de la Liturgia que dice:

«Daré a conocer la fuerza de mi poder sobre el mundo por la alegría de sus rostros»<sup>24</sup>. Esa chica es el polo de atracción de todos los que trabajan con ella. El jefe de su Departamento, que la estima mucho, la ha llamado y le ha dicho: «Estoy muy interesado en usted por su manera de vivir; pero esta forma de vida, ¿dónde existe?, ¿de dónde le viene?». Esta es la cuestión del carisma, esto es lo que hace evidente por qué nosotros, con nuestro movimiento, correspondemos a un carisma.

#### 4. *Ecumenismo*

La novedad reside únicamente en que acontezca un encuentro con personas cuya humanidad se muestra más verdadera y fascinante: un encuentro donde las palabras del Santo Evangelio tienen ya una expresión concreta en el cambio, en el carácter distinto que tiene la vida de quien las pronuncia; es un encuentro que abraza y comparte la propia experiencia. Quien vive la misión abraza a todas las personas, comparte la experiencia de todo aquel a quien encuentra: tiene una pasión real por el destino de cada persona, un amor a todo lo verdadero que hay en cualquiera.

Por eso, la palabra capital en este momento del desarrollo de nuestra conciencia, la clave desde el punto de vista cultural, es *ecumenismo*. Es necesario comprender bien el significado y el valor que tiene dicha palabra frente a la reducción que ha ejercido en ella la mentalidad dominante.

El ecumenismo documenta el carácter decisivo que tiene el amor de Dios revelado en Cristo, como verdad, como fuente de certeza total y de esperanza: de una esperanza nueva, que no subyace el interrogante dramático o, más exactamente, trágico, del vacío (como en Bloch), sino que

---

<sup>24</sup> Cf. Confractorio del IV domingo de Adviento de la liturgia ambrosiana, en *Missale Ambrosiano. Dall'Avvento al Sabato Santo*, Milán 1942, p. 78.

consiste en la afirmación de una certeza que a partir del presente desafía todo el futuro, cualquiera que sea la situación. La esperanza es una certeza sobre el futuro que se apoya en una realidad presente, en una Presencia.

Con la palabra ecumenismo se quiere indicar que la mirada cristiana vibra con un ímpetu que es capaz de exaltar todo el bien que hay en todo lo que se encuentra, pues reconoce que forma parte del designio cuya realización se nos ha revelado en Cristo y cuyo cumplimiento final empieza dentro de la historia en Su Cuerpo misterioso. Porque, para exaltar el bien que hay en otro, debo amar el bien propio en cuanto que corresponde a la verdad que reconozco que es Cristo. Esta es la razón del perdón cristiano. El cristianismo ha conquistado el mundo, en última instancia, justamente por esta palabra que lo resume todo: misericordia, la capacidad de misericordia que se expresa como sensibilidad hacia el bien, como certidumbre de que el bien vence por la fuerza de Cristo. «Te amo, Dios mío, fuerza mía»<sup>25</sup>; «Soy capaz de todo por Aquel en el que está mi fuerza»<sup>26</sup>.

El ecumenismo parte del acontecimiento de Cristo, que es el advenimiento de la verdad de todo lo que existe, de todo el tiempo, de todo el espacio, de la historia. Cristo es el acontecimiento de la verdad en el mundo: «El Verbo se ha hecho carne»<sup>27</sup>, la verdad se ha convertido en una presencia humana en la historia y permanece en el presente. Esta Presencia penetra, tiende a penetrar toda la realidad. Cuando hay conciencia clara de la verdad suprema que es el rostro de Cristo, al mirar cualquier cosa con la que nos encontremos, se revela algo bueno, porque Cristo es la consistencia de todo<sup>28</sup>. El ecumenismo no es, entonces, una

---

<sup>25</sup> Sal 18,2.

<sup>26</sup> Flp 4,13.

<sup>27</sup> Jn 1,14.

<sup>28</sup> Cf. Col 1,17.

tolerancia genérica que sigue dejando al otro como un extraño, sino que es un amor a la verdad, aunque sea un simple fragmento, que está presente en cualquiera.

Cada vez que el cristiano conoce una realidad nueva, la aborda positivamente, porque contiene algún reflejo de Cristo, algún reflejo de la verdad que es Cristo. Nada queda excluido de este abrazo positivo. Por tanto, sólo hay una fuente de mirada positiva a todo lo que existe, a todas las relaciones. Todo el que, por el contrario, está apegado a una identificación parcial de la verdad, a «su» verdad, únicamente puede estar frente a todo defendiendo lo que él dice, a menos que sea completamente escéptico o nihilista.

Con frecuencia, quienes guían a los pueblos o ejercen responsabilidades a diversos títulos, si tienen sentido común, favorecen cierto «ecumenismo», porque tienen terror de la guerra o de la violencia que se desencadenan inevitablemente cuando uno sólo se afirma a sí mismo. Y así parece que el juntarse, tratando de respetar cada uno el rostro del otro, puede representar la realización del ecumenismo pacífico, de la paz. Pero esto no es paz; es un equívoco. En efecto, puede que sea, en el mejor de los casos, tolerancia, esto es, de manera radical potencial indiferencia. Pero, como a menudo se proclama ahora, el término «ecumenismo» se reserva para indicar la mejor expresión de la buena voluntad que tiene el que es bueno de corazón y está al mando de la gente, ya se trate de jefes políticos o religiosos.

Este «ecumenismo», entendido como cofradía de las diversas tentativas filantrópicas para construir el mundo, se muestra hoy como el principal enemigo de la identidad cristiana. En el mejor de los casos, ya decíamos, es un intento de tolerancia donde cada uno está atento a sus intereses, y de los demás toma sólo lo que le conviene. Pero si únicamente se secundan los propios intereses particulares, se termina por mirar a los demás como potenciales enemigos de los que defenderse; cuando lo que está en juego es lo que más inte-

resa, se deja de ser tolerante. Y así, la tolerancia se reduce a afirmar cínicamente que «todo» debe poder existir en la sociedad. Esta es la postura que tienen, efectivamente, los que ostentan ahora el poder. Teóricamente son tolerantes, pero luego se plantean las cosas de tal modo que aquello que no se quiere que se piense o se haga no se pueda, de hecho, pensar ni hacer. O también está la macabra postura del intelectual, filósofo o artista que prácticamente se desinteresa de todo: considera nulo, apariencia efímera, todo lo que hay, salvo lo que él busca, lo que ve satisfactorio, lo que persigue en su afirmación de lo particular. Esta postura es la que, en último término, ha originado el nihilismo teórico. O la indiferencia o una situación que me dé poder a mí, que asegure o, al menos, esté de acuerdo con el poder que he alcanzado: sólo en esto se traduce la tolerancia.

Una sociedad pluralista implica inevitablemente que el hombre, en su relación con todo, lleve consigo una esperanza cierta; lo que abstractamente, teóricamente, *a priori*, pertenece a la naturaleza de la razón, del corazón del hombre. Pero, apenas esa esperanza se mueve, aplicándose al tiempo y al espacio, después de una milésima de milímetro, se hunde, porque la certeza de la esperanza tiende a identificarse con algo que el hombre ya tiene en sus manos: es la lógica del *carpe diem*. La certeza de la esperanza como futuro tiende a identificarse con algo que ya se posee: tanta necesidad tiene el hombre, para esperar, de apoyarse sobre algo presente.

La certeza de la esperanza cristiana, en cambio, no excluye nada ni a nadie, no juzga a nadie («No juzgo a nadie, ni siquiera a mí mismo»<sup>29</sup>, decía san Pablo). El cristiano no «tolera»: ama lo que encuentra, precisamente porque lo mira conforme a su destino. Justamente porque mira al otro con

---

<sup>29</sup> 1 Cor 4,3.

la perspectiva de su verdadero origen y destino, por eso sabe tolerar verdaderamente a cualquiera, en el sentido de que lo ama. Amar quiere decir reconocer lo que es justo para el destino y, por ello, valorarlo, como los dientes blancos de la calavera marchita del perro (del que habla un conocido *agraphon*<sup>30</sup>): lo único que se puede defender son los dientes, y Jesús sólo dice eso del perro.

En el horizonte de la experiencia de mi relación con todos se trata de reconocer que resalta un pequeño detalle que se impone sobre toda maldad y extrañeza. Es, en última instancia, la piedad: el amor por el otro, que afirma la esperanza de que el destino llegue hasta él, que la misericordia lo salve. Querer que se salve toda la humanidad es precisamente la voluntad de Dios. Dice san Pablo que «Dios quiere que todos los hombres se salven»<sup>31</sup>. No podemos convertirlo en matemáticas, decirlo con nuestra mentalidad que es inevitablemente cuantitativa. No sabemos qué quiere decir, es paradójico. Por otra parte, no podemos dejar de decir que la positividad última con la que el Ser ha hecho al ser participado está en cualquier ser participado.

Aunque todo el mundo llegara a convertirse en una tempestad en contra nuestra, aunque quedásemos reducidos a doce en la gran tempestad de la conflagración última del cosmos, Cristo vence. Aún cuando nosotros doce estuviéramos a punto de que nos mataran, porque todo el poder estuviera contra nosotros, Cristo viene y vence al poder (o al anticristo).

Esta es la única lectura que da sentido a la historia para el hombre cristiano. El único hombre que puede decir algo verdadero que se puede experimentar como presentimiento, programa y proyecto, es el cristiano, porque la salvación empieza a alborear, empieza a formar parte de su expe-

---

<sup>30</sup> Cf. *The Unwritten Gospel. Ana and Agrapha of Jesus*, Allen and Unwin Ltd, Londres 1925, p. 84.

<sup>31</sup> Cf. 1 Tm 2,4.

riencia, de su presente, a través del cambio de su actitud, de su persona, de su forma de relacionarse. Los demás caen en fantasías sin relevancia alguna para la vida concreta, salvo la violencia, que, cuando se tiene el poder y la fuerza para ejercerla, arrolla<sup>32</sup>.

El Ser, el Origen de todo, es cotidiano: se presenta todos los días con Jesús como compañero de camino. Como dice el versículo de Jeremías: «Tú estás en medio de nosotros, Señor; tu nombre ha sido invocado sobre nosotros: ¡no nos abandones, Señor, Dios nuestro!»<sup>33</sup>.

Quien ha descubierto la verdad real, Cristo, avanza tranquilo en cualquier tipo de relación, seguro de encontrar en todos y cada uno una parte de sí mismo. Si tiene la verdad, si la verdad le posee, en cualquier otra persona encuentra una parte de sí. La actitud ecuménica católica está abierta a todos y a todo, hasta los últimos matices, atenta a exaltar con toda la generosidad posible lo que tenga incluso una lejana afinidad con la verdad, pero, a la vez, es intransigente con cualquier posible equívoco.

El verdadero ecumenismo siempre descubre cosas nuevas, de manera que nunca se produce una repetición exacta: se vive arrastrado por un asombro totalizador de la belleza. Pues es de la belleza de donde nacen continuamente imágenes de nuevas posibilidades para reparar las casas destruidas y construir otras nuevas, como dice Isaías<sup>34</sup>. Esta apertura permite que nos encontremos como en nuestra propia casa cuando estamos con cualquiera que conserve una brizna de verdad y a gusto en cualquier parte. Este es el concepto de catolicidad, no entendido geográficamente —como ha sucedido a partir del siglo XVI—, sino definido ontológicamente por la verdad que reconozco presente. En

---

<sup>32</sup> Cf. Jr 14,9.

<sup>33</sup> Ib.

<sup>34</sup> Cf. Is 58,12.

la *Imitación de Cristo* se lee: «*Ex uno Verbo omnia et unum loquuntur omnia, et hoc est Principium quod et loquitur nobis*»<sup>35</sup> (De una sola Palabra se hizo todo, todo proclama una sola Palabra, y esta Palabra es el Principio que habla dentro de nosotros).

No es posible encontrar otra cultura que lo defina todo con un abrazo tan unitario, tan potente, sin residuos. «Valoradlo todo y quedaos con lo que vale (*to kalon*)»<sup>36</sup>, lo bello, lo bueno. Es un abrazo unitario y potente, sin reservas. Jacopone da Todi decía que todo sucede para que podamos ir todos juntos «nel regno celesto; che compie omne festo / che 'l core ha bramato» (al reino celeste, que lleva a plenitud todo lo que el corazón haya ansiado)<sup>37</sup>. Y de nuevo él, en el verso más bello de la literatura italiana: «Amore, amore, omne cosa conclama»<sup>38</sup>. La palabra Amor hay que entenderla en su sentido último, esto es, como sinónimo de Cristo, del Dios que se ha inclinado sobre nosotros para abrazarnos.

---

<sup>35</sup> «De Doctrina Veritatis», en *La Imitación de Cristo*, Libro Primero, III, 8.

<sup>36</sup> 1 Ts 5,21

<sup>37</sup> Jacopone da Todi, «Cántico de la Natividad de Jesucristo», Lauda LXIV.

<sup>38</sup> Id., «Cómo el alma se lamenta con Dios de la caridad superardiente infundida en ella», Lauda XC.



## II. LUCES PARA EL CAMINO

### *1. La ética cristiana como testimonio*

La relación entre dogmática y ética es una cuestión fundamental en toda teología, entendida no en sentido abstracto, sino como conocimiento crítico de la experiencia de fe. Es el verdadero problema para la Iglesia, es decir, para quien lleva el mensaje por el mundo, para aquellos que Dios ha entregado a Jesús con el fin de que dieran a conocer al mundo su presencia. Lo más impresionante del Evangelio, desde el punto de vista del método con el que Jesús se hace presente y se da a conocer en la historia entera, es que Él, tras haber resucitado, se dejó ver, se encontró con algunos. Se dejó ver por algunos, y vino para todos, murió por todos los hombres —y aquello para lo que vino se cumplirá, porque Él es el rey del universo—. Es ésta una observación que produce asombro ante la realidad de la Iglesia, porque su suprema razón de ser es precisamente *el testimonio*.

Lo que se atestigua es un dato nuevo, un Acontecimiento objetivo, que es una realidad que es, existente, que implica y demuestra su presencia en el cambio que lleva consigo la vida del testigo. La ética es, pues, en el cristianismo, el testimonio

de un Hecho, de un Acontecimiento que supera a cualquier otro acontecimiento.

## 2. *El testimonio como cambio y como «Obra»: «Opus Dei»*

Este testimonio —debemos llevar con nosotros el mensaje de que ha sucedido en el mundo, impensablemente, inefablemente, un Hecho nuevo, el que más corresponde a la naturaleza del hombre, a sus exigencias— es un *cambio* que todo el mundo puede ver, un cambio de la sociedad, porque la Iglesia es una *societas*, una comunión.

Así pues, el testimonio se manifiesta a través del cambio de actitud del individuo, lo que forma parte del gran designio de Dios, pero también por medio de las dimensiones sociales que nacen del individuo cambiado, del testigo: éste es el concepto de *obra*. El testimonio tiene que traducirse en obras. Puede que Dios no brinde la posibilidad de realizarlas, y en ese caso el testimonio sólo será visto y admirado por los ángeles de Dios. Y esto se verá al final del mundo: entonces veremos a los ángeles ponerse de rodillas ante los hombres que han dado testimonio de Dios, abandonando incluso esa última exigencia humana que consiste en ver la utilidad de su acción, de su presencia en el mundo.

## 3. *La pertenencia del yo generadora de cultura*

La dimensión cultural y la dimensión caritativa son matrices la una de la otra. La cultura es matriz de la caridad y lo abarca todo, ya que lo que determina una cultura es el fenómeno, el acontecimiento de la pertenencia. Es porque se pertenece por lo que todo cambia: *sensim sine sensu* (advierto que cambio casi de modo imperceptible), normalmente; en otro caso, se trata de un «milagro».

#### 4. *In fine*: la oración como dimensión del yo

La palabra que queda más revolucionada en el diálogo que viven las personas que pertenecen a la morada que Cristo nos ha hecho conocer es la oración.

Nosotros rechazamos la beatería o la imagen de cierto gusto particular y extraño que acompaña siempre a esta palabra y su uso; de otro modo, la palabra oración se reduciría a un término que suscita repugnancia y que, para no expresarse como tal, provocaría una sonrisa.

Para nosotros la oración es una dimensión del ser humano, del yo, en cualquier acto que éste realice. No es que la recite formalmente en todos sus actos; pero, cuando reflexiona, en la medida en que es consciente de lo que hace, la lleva a cabo, la vive en el mismo acto que realiza.

La oración es cualquier acto que realizamos, en la medida en que Dios nos permite una perspicacia tal y desarrolla dentro de nosotros una autoconciencia tal que nos hace comprender lo que estamos haciendo.

Los momentos fijos a lo largo del día representan la mayor ayuda para la oración. Las Horas, por ejemplo, nos recuerdan el sentido de todo lo que hacemos, el interés que tienen todos nuestros actos, todos nuestros compromisos.

De modo que es en la oración, en sentido formalmente estricto, es decir, en las formas establecidas de la oración, donde encontramos la expresión de nuestra expectativa de conocimiento y de nuestro impulso amoroso hacia el Ser, al Tú grande, al tú pequeño, definido, de otro, y al tú que metafóricamente le decimos al perro y a la flor. Decir «tú» implica un nivel de estima y un nivel de convivencia, de «sacrificio con», de «sacrificio junto con» (el tercer nivel del «tú», si no se dice por analogía, es una exageración, un *hobby* desprevenido que suprime el deber).

Los himnos litúrgicos son la parte de las Horas de cada día en la que toda la conciencia y todo el deseo de nuestra

alma vienen indicados e inicialmente satisfechos por una forma particular de oración cantada (el canto es siempre la expresión más típica y completa de lo humano).

Como, por ejemplo, «Al alba naciente del día»<sup>39</sup> y «Antes que rompa el alba»<sup>40</sup>, que es la descripción exacta de los pasos que implica cada gesto cristiano. En efecto, estos dos himnos indican y describen magníficamente el carácter razonable que tiene la trama cristiana de nuestros gestos. Pero «Antes que rompa el alba» describe los tiempos, todos los tiempos del cambio necesario que implica: «Antes que rompa el alba velamos en la espera», dicen los dos primeros versos. ¿Qué espera? La espera del día, la espera de la primera señal del día, que es el amanecer, o alba. Nosotros «velamos en la espera» antes de empezar a conocer lo verdadero; pues, efectivamente, conocemos lo verdadero como respuesta a nuestra espera.

La oración es la expresión de la autoconciencia del hombre, del yo. Si no hay oración se empieza a pactar con la tentación del olvido, comienza a demostrar su presencia no ya la fuerza de Aquello a lo que pertenecemos, sino la fuerza de lo contingente, de la apariencia con la que tenemos que medirnos; lo aparente se vuelve más pertinente y más claro que nuestra pertenencia. Sólo con la pertenencia supera a la apariencia la razón, la «conciencia de», en resumen, lo que caracteriza al yo: reconocimiento y amor al «signo», a la realidad como signo.

Convertir la oración en una dimensión de vuestra jornada cotidiana: ésta es la esencia del camino hacia el Destino. La oración: conciencia del Ideal y petición al Ideal de que se realice, que se realice en nosotros.

---

<sup>39</sup> «Al alba naciente del día», en *El libro de las horas*, CL, Madrid 1995, p. 66.

<sup>40</sup> «Antes que rompa el alba», en *El libro de las horas*, CL, Madrid 1995, p. 128.

## TERCERA PARTE



## I. DIOS Y LA EXISTENCIA

### 1. *Un problema de conocimiento*

«Dios es todo en todo»<sup>1</sup>. Pero esto, ¿cómo se traduce en algo valioso, que influya en la vida? Una afirmación que no influya en la vida es abstracta, se queda abstracta, o bien parece un poco absurda. «Dios es todo en todo» es una consecuencia impresionante a la que conduce la razón, cuando se entiende conforme a la experiencia natural, realista, que tenemos de ella, y por tanto tal como la afirma una filosofía sana y adecuada al hombre. La razón, recordémoslo, es exigencia de encontrar un significado total, apertura a la realidad en todos sus factores. Que «Dios es todo en todo» es para nosotros expresión profunda de la razón, ocasión para afirmar completamente su valor. No es una fórmula absurda ni tampoco una afirmación abstracta, es sencillamente algo que se puede juzgar y comprender —o no comprender—, pero siempre es un factor real de la vida.

Si «Dios es todo en todo», tenemos que ver cómo influye esto en nuestra vida. ¿Qué significa tomar conciencia? Significa ante todo *conocer a Dios de tal manera que percibamos su influencia real en la vida*. El Ser se manifiesta en

---

<sup>1</sup> 1 Cor 15,28.

cuanto actúa en nuestro presente: está, si actúa ante nuestros ojos. Por eso, conocerle implica un cambio, cuya primera connotación es el cambio de la imagen que nos describe la inteligencia humana con su actividad. Lo más importante para una construcción éticamente digna, el primer factor para tener voluntad de transformación de uno mismo, de modo que pueda ser utilizada mejor nuestra presencia en el mundo y por el mundo, se halla *en el orden del conocimiento*. Antes que un quehacer y un obrar, es un problema de conocimiento. La actividad de la inteligencia expresa la *mens* de un sujeto en la medida en que crea un punto de vista nuevo y preciso a la hora de afrontar todas las cosas, haciéndolas nuevas; en este sentido se puede decir *facta sunt omnia nova*<sup>2</sup>.

Es necesario tomar conciencia de las consecuencias éticas, del hecho de que «Dios es todo en todo» y antes que esto de la fuerza estética que «Dios es todo en todo» posee. Pues la posibilidad misma de una ética surge de esta fuerza estética; sólo si el Ser atrae puede obtener del hombre atención hasta el sacrificio, por eso al hombre no se le pide más que mantener fiel y lealmente en él el deseo y la voluntad de ser humilde y obediente frente a la grandeza del Ser que lo hace. Ahora bien, para tomar conciencia de estas consecuencias éticas necesitamos *tomar conciencia de una mentalidad* que, exaltando aparentemente cierto renacer religioso, en realidad tiende precisamente a censurar que «Dios es todo en todo», haciéndolo abstracto, olvidándolo o —peor aún— negándolo. Es necesario tomar conciencia de la realidad en que vivimos, del momento «cultural», en el sentido fuerte del término, que atraviesa nuestro camino.

Es imposible vivir dentro de un contexto general sin que éste nos influya; también nosotros participamos de esa men-

---

<sup>2</sup> Cf. 1 Cor 2,12; 2 Cor 5,17; Col 1,16.



talidad que concibe a Dios de un modo abstracto, que le olvida o incluso le niega. Así, en la práctica, existencialmente, llegamos a negar que «Dios es todo en todo». En nuestro espíritu inquieto y confuso está presente la mentira de la mentalidad de hoy de la que participamos; porque también nosotros somos hijos de esta realidad histórica que es la vida humana y tenemos que pasar por todas sus dificultades, sus tentaciones, sus resultados amargos, manteniendo la esperanza que es la vida de la vida. Miremos ahora, por tanto, cómo se mide en nosotros la mentira que nos viene del mundo en el que vivimos.

## 2. *Experiencia y razón*

La *negación* de que «Dios es todo en todo» proviene de una irreligiosidad que es ajena a la formación de los pueblos europeos. Hay una irreligiosidad en nuestro mundo que comienza sin que nadie se dé cuenta con la separación entre Dios como origen y sentido de la vida (y, por consiguiente, pertinente a todas las cosas que acontecen, a todas las vicisitudes que nos ocurren) y Dios como fruto del pensamiento, como un hecho del pensamiento, concebido según las exigencias del pensamiento del hombre. Esto conduce a una *separación entre el sentido de la vida y la experiencia*. La negación de Dios, hasta llegar a negar la extrema consecuencia, razonable y evidente, de que «Dios es todo en todo», implica una separación entre el sentido de la vida y la experiencia, porque el sentido de la vida es Dios. La experiencia es la relación que se produce entre la libertad del hombre y la realidad en la que se halla inmerso. Si se concibe a Dios separado de la experiencia, si Dios no incide en la vida, se produce una separación entre sentido de la vida y experiencia. El sentido de la vida ya no tiene ninguna relación, o difícilmente se puede definir su relación con el momento de la

existencia que uno está atravesando. ¡No se puede eludir la relación que hay entre el paso que el hombre da ahora y por qué se mueve! ¿Por qué motivo camina? ¿Hacia dónde? Camina hacia el sentido de la vida y su destino.

La separación entre el sentido de la vida y la experiencia implica también una separación de la moralidad respecto a la acción del hombre: concebida así, la moralidad ya no tiene la misma raíz que la acción. ¿En qué sentido? En el sentido de que la moral sí tiene que ver con la acción del hombre, con la experiencia, pero sin que tenga la misma raíz que la acción; no responde a la fisonomía, al rostro que me da la experiencia.

Así se comprende, entre otras cosas, cómo surge el moralismo: éste consiste en una moralidad que, paradójicamente, no tiene nada que ver con la acción en el sentido de que la acción y la moralidad no nacen simultáneamente. El moralismo es un conjunto de principios que preceden y engloban la acción del hombre, juzgándola de una manera teórica, abstracta, sin dar razón de por qué es justa o no, de por qué el hombre la debe realizar o no. Tras definir *a priori* la acción que el hombre está realizando, se juzga lo que el hombre hace sin que éste sea consciente de ello, sin que haya concebido su acción en el mundo y su camino por el tiempo y el espacio de modo practicable moralmente. La moralidad, así, no tiene la misma raíz que la acción. Por eso, dicha moral acaba por subrayar valores comunes, valores que todo el mundo siente; de modo que sus principios nacen o derivan de la mentalidad común o de la imposición del Estado.

El meollo de la cuestión se esclarece en la lucha que se desarrolla acerca del modo de entender la *relación que hay entre razón y experiencia*. Para comprenderlo, bastaría con mirar la fórmula «Dios es todo en todo» para que se tambaleara la formulación más habitual de la existencia de Dios («Dios existe»). En efecto, resulta siempre tranquilizadora la afirmación de un Ente supremo, de la existencia de Dios,

cerrado en sí mismo, sin relación alguna con la acción del hombre, excepto al final, como juez que destruye o aprueba lo que el hombre haya realizado. En el modo de concebir la relación que hay entre razón y experiencia es donde el orden del gran designio de Dios, que es el cosmos, puede estar amenazado desde su raíz. La moralidad reducida a moralismo marca la relación que debe darse entre el orden del plan de Dios y el suceder de los gestos humanos como un prejuicio ideal. Y al contrario, es a través de la experiencia como el hombre desvela su adhesión, cuando relaciona su acción con el designio global, con la totalidad, cuando no responde a esta referencia última clara y decisiva.

Jean Guitton nos confirmó nuestra inquietud y nos confortó al hacernos sentir que nuestra postura acerca del nexo que hay entre razón y vida era adecuada, cuando afirmó que «razonable» es someter la razón a la experiencia<sup>3</sup>. La experiencia es el emerger de la realidad en la conciencia del hombre, es que la realidad se vuelve transparente para la mirada humana. Así pues, la realidad es algo con lo que nos topamos, es un dato, y la razón es el nivel de la creación en el cual ésta se vuelve consciente de sí. No es ante todo una filosofía, sino una urgencia existencial. ¿Por qué es «razonable someter la razón a la experiencia»? Porque la experiencia nos dice la realidad que nosotros somos, y la realidad en la que está nuestra presencia; es una realidad que nos es dada, con la que nos encontramos, que no hemos creado nosotros, que no hemos inventado nosotros. Por otro lado, la razón es aquel nivel de la creación en el cual ésta se vuelve consciente de sí, al tomar conciencia del dato, de las cosas con las que el hombre se topa. Esta autoconciencia es la que define la razón.

Para defender la verdad de Dios y defender la necesidad de que el hombre conciba la vida como Suya y que, por consiguiente, tienda a agradar en todo a este supremo creador y

---

<sup>3</sup> Cf. Jean Guitton, *Nuevo arte de pensar*, Encuentro, Madrid 2000, p. 85.

hacedor de todo lo que existe, es preciso ante todo retomar cordialmente la palabra «razón», que es la palabra más confusa del pensamiento moderno. Si se usa mal la razón, se perjudica todo el conocimiento del hombre acerca de la realidad y, por tanto, su construcción en ella. Si se usa mal la razón, es decir, si la razón se traduce en «medida» de la realidad —y esto implica siempre usar la razón como prejuicio, como algo que interviene desde fuera en la experiencia para recortar y no para reconocer lo que está presente en nuestra vida—, se producen tres posibles graves reducciones que influyen en todos los comportamientos de la vida. En esta triple reducción podemos ver y entender la profunda diferencia que hay entre una cultura cristiana y una cultura profana, no-cristiana.

Hablar de cultura significa hablar de todas las formas que asume lo humano en su presencia en el mundo, porque la cultura no es el resultado que logran alcanzar unos cuantos apasionados o especialistas: la cultura es aquello de lo que el hombre extrae todo su comportamiento, aquello en lo que inspira su comportamiento como origen de todo, al formularlo y desarrollarlo al hilo de la evolución de las cosas y de la vida, y al afirmar el fin último que tienen sus actos, es decir, su destino.

Si se usa mal la razón, si se la usa como medida, se producen tres posibles reducciones graves que influyen en todos los comportamientos. Para hablar de moral, entonces, es importantísimo que comprendamos y tomemos conciencia del tipo de cultura a la que pertenecemos, si es una cultura mundana o cristiana.

### *3. Tres graves reducciones*

a) Primera reducción —voy a describir el origen del aspecto dramático y contradictorio de nuestro comportamiento—: *en lugar de un Acontecimiento, la ideología.*

La relación con la realidad que el hombre vive de la mañana a la noche puede ser una continua iniciativa, un continuo intento de intervenir ante lo que sucede y lo que él experimenta; o bien puede ser que el hombre se mueva, se deje mover, obedezca a algo que no nace, que no brota de un modo *suyo* de reaccionar ante las cosas que se encuentra, en las que se sumerge, sino de *prejuicios*.

El punto de partida del cristiano es un Acontecimiento. El punto de partida de todo el resto del pensamiento humano es una determinada impresión y valoración de las cosas, una determinada postura que se asume «antes» de afrontar las cosas, antes sobre todo de juzgarlas: incluso las necesidades del hombre, que el hombre capta e intenta compartir en su concreción, se pueden pensar y considerar de un modo preconcebido. Por ejemplo, sucede un desastre ferroviario o en una mina: la manera de afrontar estos hechos que interpelan al hombre tiende a no nacer del impacto humano, de aquello que el hombre siente como tal ante esos acontecimientos. Sin que se dé cuenta, es como si irrumpiera en su juicio sobre las cosas un discurso, algo que ha escuchado antes, algo que ha sentido anteriormente, esto es, un prejuicio; se parte de un prejuicio, de tal modo que el periódico de los republicanos o el de los liberales se expresará en cierto tono, y el periódico del partido en el gobierno dará otra versión. Y el prejuicio —es decir, el punto del que se parte al moverse—, para pasar a la historia, para vencer el tiempo, para abrirse camino entre los pensamientos de la gente y los juicios de la sociedad, tiene que desarrollarse. Y se desarrolla mediante la lógica de un discurso que se convierte en ideología. Se llama ideología a la lógica de un discurso que parte de un prejuicio y quiere sostenerlo e imponerlo.

Si en cambio el origen, el fundamento, el principio en el que se basa toda la experiencia humana es un acontecimiento —única alternativa al prejuicio, suceda lo que suce-

da y se implique el hombre en lo que se implique—, si el criterio que dicta el comportamiento del hombre es un acontecimiento, este acontecimiento se estará recomponiendo a lo largo de la historia en el tiempo, día a día, hora tras hora: este acontecimiento se percibe porque «está aconteciendo algo» ahora. Lo contrario de la ideología es la memoria.

Nuestra vida de fe, de cristianos, frente al mundo consiste en esta importante alternativa, de la que no nos damos cuenta si no prestamos atención a quien Dios ha puesto como guía de su Iglesia. Una famosa página de Alexis Carrel nos lo recuerda: «Mucha observación y poco razonamiento llevan a la verdad [es decir, mantienen un contacto real con lo que existe], mientras que mucho razonamiento y poca observación llevan al error [y a la disolución]»<sup>4</sup>. Nuestra vida cristiana, nuestra fe y nuestra moral concreta, todo nuestro planteamiento de la vida puede estar determinado o por las ideologías de moda o por los hechos, por la supremacía de lo que existe, por las cosas tal y como suceden, por los hechos que nos encontramos y ante los que reaccionamos de una determinada manera, de los hechos: hechos como acontecimientos. El nacimiento de un niño, por ejemplo, es un acontecimiento. Hay acontecimientos grandes y acontecimientos cuyo significado es minuciosamente pequeño.

Así pues, si el origen, la base, el principio que fundamenta toda la experiencia humana es un acontecimiento, este acontecimiento se comprende, se puede entender, porque, de alguna manera, está aconteciendo en el presente, ahora. No se puede hablar de algo pasado que sea decisivo para una persona que vive hoy, a no ser que de alguna manera ese pasado se haga presente. Si es puro recuerdo —aunque es imposible que sea puro recuerdo—, no deja huella; pero, si no es mero recuerdo, es algo del pasado que incide en el

<sup>4</sup> Cf. A. Carrel, *Riflessione sulla condotta della vita*, Bompiani, Milán 1953, p. 30; cf. también L. Giussani, *Curso básico de cristianismo. 1. El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 1998<sup>6</sup>, p. 17.

presente. Pues bien, el cristianismo es un acontecimiento, y por eso está presente, está presente ahora, y lo que le caracteriza es que está presente como memoria; la memoria cristiana no se identifica con el recuerdo; es más, no es un recuerdo, sino que vuelve a acontecer su Presencia misma.

Sólo reconocer este acontecimiento impide que seamos siervos de una ideología. Recordemos que todas las ideologías tienen un sistema discursivo y en la lógica que las sostiene tienden al poder u ostentan ya un poder (todos los hombres son susceptibles de quedar sometidos a una ideología), que es la prevalencia en un momento dado de una ideología sobre las demás.

En cambio, el cristianismo nace como un acontecimiento que se encarna en el presente en forma de memoria.

b) Esto nos introduce en una segunda reducción culturalmente significativa y éticamente grave. Éticamente grave porque la ética, en cuanto deriva de la estética, en cuanto es lanzada a su camino, a su viaje, en virtud de un factor estético, implica una definición grande del Ser, es decir, del concepto de Dios.

Si el hombre cede a las ideologías dominantes, procedentes de la mentalidad común, se produce una lucha, una división, una separación entre signo y apariencia; de aquí se sigue *la reducción del signo a apariencia*. Cuanta más conciencia se toma de lo que es el signo, mejor se entenderá la degradación y el desastre que supone un signo reducido a apariencia.

El signo es la experiencia de un factor presente en la realidad que remite a otra cosa. El signo es una realidad experimentable cuyo sentido es otra realidad distinta, una realidad que adquiere su significado en cuanto que nos remite a otra realidad diferente de ella misma<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. L. Guissani, *Curso básico de cristianismo*. 1, op. cit., p. 161.

No sería razonable, por tanto, humano, agotar la experiencia del signo interpretándolo sólo en su aspecto inmediatamente perceptible o *apariencia*. El aspecto inmediatamente perceptible de cualquier cosa, su apariencia no recoge toda la experiencia que tenemos de las cosas, porque no dice el valor de signo que tienen.

La gran tentación del hombre es agotar la experiencia del signo, de algo que es signo, interpretándola sólo en su aspecto inmediatamente perceptible. No es razonable, pero todos los hombres son proclives a ello; se ven arrastrados por el peso del pecado original a ser víctimas de lo aparente, de lo que aparece, porque parece la forma más fácil de usar la razón. Cierta actitud del espíritu hace más o menos esto con la realidad del mundo y de la existencia (las circunstancias, las relaciones con las cosas, hay que formar una familia, educar a los hijos...): acusa el golpe, pero ahí se detiene la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda del significado, a lo cual la inteligencia se ve impulsada innegablemente por su relación con la realidad misma. Es decir, se detiene la capacidad misma de la inteligencia humana para introducirse en la búsqueda del significado al que innegablemente nos impulsa nuestra relación con la realidad. Pero, la inteligencia humana no puede quedarse impactada por algo sin percibir que, de alguna manera, eso es signo de otra cosa, es una insinuación que nos remite a otra cosa distinta.

Un eco de estos conceptos se puede encontrar en una afirmación de Hannah Arendt: «La ideología no es la ingenua aceptación de lo visible, sino su inteligente destitución»<sup>6</sup>. La ideología es la destrucción de lo visible, es la eliminación del sentido visible de las cosas que suceden, el vaciamiento de lo que se ve, de lo que se toca, de lo que se percibe. Así, ya no tiene relación con nada. Cuando Sartre habla de sus manos —«Mis manos, ¿qué son mis

---

<sup>6</sup> Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid 2002, p. 696.



manos?— las define como «la inconmensurable distancia que me separa del mundo de los objetos y me aleja de ellos para siempre»<sup>7</sup>, llevando a cabo de ese modo una destitución de lo visible, del aspecto contingente de las cosas. Una destitución de lo contingente es, por ejemplo, afirmar que lo que sucede, sucede porque sucede, evitando así la necesidad y la exigencia de contemplar el presente, cada presente determinado, en su relación con la totalidad.

La idea de signo, en cambio, hace entrar operativamente en la vida el significado de las cosas.

Misterio (es decir, Dios) y signo (es decir, la realidad contingente en cuanto que remite a otra cosa; incluso una piedra pequeñísima, para ser ella misma, remite a la fuente del Ser), Misterio y signo, en cierto sentido, coinciden: en el sentido de que el Misterio es la profundidad del signo, y el signo indica la presencia del Misterio profundo, del Dios Creador y Redentor, del Dios Padre. El signo indica, señala a nuestros ojos la presencia de Otro, del Misterio profundo, se la señala a nuestros ojos, a nuestros oídos, a nuestras manos. El Misterio se torna experiencia a través del signo.

La tranquila verdad del ser humano consiste en su sensibilidad para percibir todas las cosas como signo del Misterio. A ella se opone esa tiranía de quienes ostentan el poder con motivo de alguna ideología, que niega esta manera que tiene el hombre de considerar las cosas. Los sucesos y los acontecimientos adquieren así un carácter contingente absolutamente frágil y dejan de producir cambio alguno en la vida, ya no sugieren nada que exprese algo más en la vida.

La ideología tiende a afirmar que lo concreto es lo aparente, y lo aparente es simplemente lo que se ve, se siente, se toca. Pero el modo de mirar propio del hombre es la razón, que (dejándolo intacto) interviene en el contacto que tiene el yo con lo que se encuentra; lo ilumina y lo juzga,

---

<sup>7</sup> Cf. J. P. Sartre, *La náusea*, Alianza Editorial, Madrid 1996.

es decir, lo refiere a otra cosa, ya que sólo se puede juzgar en cuanto se admite como hipótesis otra profundidad.

Así, pues, Misterio y signo en cierto sentido coinciden y el Misterio se vuelve experimentable a través del signo. Y cuando el cristiano descubre que toda la realidad está constituida por este método de Dios, comprende mejor el valor de los sacramentos. La realidad proviene del Creador, lleva en sí misma la referencia al Creador y lo demuestra; la realidad hace que aflore en lo más íntimo de nuestra relación con las cosas la percepción de algo distinto, de Otro.

El sacramento se diferencia del resto de los signos. En los sacramentos, inventados, creados por Cristo para engendrar un pueblo nuevo en el mundo —que fluya como un río por las aguas del mar de la humanidad, como la inicial manifestación en la historia del Misterio infinito con el que el hombre al final de sus días se encontrará: supone el inicio, en la historia, de lo eterno—. En los sacramentos, creados por Cristo, por el hombre Dios, por Dios hecho hombre, Jesús de Nazaret (él los inventó, él los sugirió), el signo alcanza la plena identidad con el Misterio. Como en la Eucaristía. Pero en todos los sacramentos encontramos esta referencia totalizante: el signo coincide, en sentido propio, con el Misterio. Todos los sacramentos hacen presente esto: desde el Bautismo, que supone la transformación total de nuestro ser, hasta la Eucaristía, que supone la plenitud expresiva de esta coincidencia, pasando por la Penitencia y por la identificación con una tarea en el Orden y en el Matrimonio. Así, en el sacramento el hombre queda limpio de las escamas que lo tienen prisionero y que le hacen vivir como un animal.

Por eso, en nuestra vida luchamos con ventaja contra el triunfo de la apariencia sobre la perspectiva en la que nos introduce el signo; se lucha a favor de una moralidad nueva, de una moralidad más perfecta, de la que Jesús afirma: «No he venido al mundo a eliminar la ley, sino para sos-

tenerla, para darle plenitud<sup>8</sup>. Se trata de la salvación de lo humano: «Si no te hubiese encontrado, oh Cristo, no sería hombre», se podría decir. «Al encontrar a Cristo me he dado cuenta de que soy hombre»<sup>9</sup>, decía el retórico Mario Victorino.

La sacramentalidad es el modo en que el Misterio se da a sí mismo, se dona él mismo a la nada, creando su cosmos, creando a la persona y el cosmos. El método mediante el que Dios comunica su existencia, dona su ser, hace participar de su ser a las cosas, es la sacramentalidad: la comunicación del Misterio implica un método sacramental. Todo es signo de Él, y la expresión última de este método, según una analogía entre las cosas, entre los significados de las cosas, es el sacramento de su Presencia en el mundo, porque cada sacramento es presencia de Cristo muerto y resucitado en el mundo. Se llama Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, a algo que cambia bajo el impulso, la luz y la ternura del Bautismo y de los demás sacramentos.

Dios ha concebido la relación con todo lo creado como relación con un inmenso ejército de signos: todo es signo de Él. Cristo ha venido para decirnos esto, porque Dios quería todo de nosotros. Por eso la realidad, hecha como signo de Dios, se resume totalmente en la visión de Cristo. Tratar bien, usar bien la creación significa conocer a Cristo para conocer a Dios. Esto es el comienzo del cambio en el hombre.

c) La eliminación del valor de signo que tiene todo implica, por un lado como causa y por otro como consecuencia, *la reducción del corazón a sentimiento*.

Tomamos al sentimiento, en vez del corazón, como motor último, como razón última de nuestro actuar. ¿Qué quiere decir esto? Nuestra responsabilidad se vuelve irres-

---

<sup>8</sup> Cf. Mt 5,17.

<sup>9</sup> Mario Victorino, *In Epistola ad Ephesos*, libro II, cap. 4, v. 14.

ponsable precisamente porque hacemos prevalecer el uso del sentimiento sobre el corazón, reduciendo el concepto de corazón a sentimiento. En cambio, el corazón representa y actúa como el factor fundamental de la personalidad humana; el sentimiento no, porque el sentimiento, si actúa él solo, lo hace por reacción. En el fondo, el sentimiento es algo animal. «No he entendido todavía —decía Pavese— cuál es la tragedia de la existencia [...] Y sin embargo está claro: es necesario vencer el abandono voluptuoso y dejar de considerar los estados de ánimo como fines en sí mismos»<sup>10</sup>. El estado de ánimo tiene su dignidad por otra finalidad muy distinta: su fin consiste en que es una condición puesta por Dios, el Creador, por medio de la cual nos purifica. Mientras que el corazón indica la unidad de sentimiento y razón. Esto implica un concepto de razón no cerrada, una razón en toda la amplitud de sus posibilidades: la razón no puede actuar sin eso que se llama afecto.

El corazón —como razón y afectividad— es la condición para que la razón se ejerza sanamente. La condición para que la razón sea razón es que la revista la afectividad y, de esta manera, mueva al hombre entero. Esto es el corazón del hombre: razón y sentimiento, razón y afecto.

#### *4. La corrupción de la religiosidad*

Hasta ahora he querido insistir en el hecho de que, de alguna manera, la concepción de la vida según la cual vivimos, lo que nos inspira a actuar de una determinada forma o a alcanzar cierta edificación de nuestra existencia y nuestra convivencia con los demás, tiene en la razón su arma de ataque y de defensa. Nosotros no podemos partir sino del amor a la razón, de la confianza en la razón. Esto nos ha

---

<sup>10</sup> C. Pavese, *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona 2001, p. 43.

hecho percibir desde el comienzo de nuestro movimiento el valor de la razón como lo primero que tenemos que aclarar.

He querido subrayar también la actitud del mundo actual, del cual Jesús dice que «vive totalmente en la mentira»<sup>11</sup>. La mentira es decir: «Dios existe, pero decir que ‘Dios es todo en todo’ es abstracto». Esto significa rechazarlo, porque los que niegan que «Dios es todo en todo» están negando a Dios. Esta situación, descrita más arriba, caracteriza el camino cultural y, por tanto, social, de la política de nuestros tiempos. Se trata de un largo recorrido durante el cual se ha conseguido, lenta pero inexorablemente, colmar los ánimos de todos con ciertos prejuicios, ya sea como principios, ya sea como indicaciones de acciones preconcebidas.

Al final de un largo recorrido de olvido del «Dios es todo en todo», en este último siglo, *el sentimiento religioso* propio de la naturaleza humana está manifestándose con una libertad absurda, corrompiéndose, en la progresiva *eliminación de la religiosidad característica de Cristo* y, por tanto, la religiosidad que, de modo tan admirable, ha tenido en la historia del pueblo judío su manifestación, su ejemplo, la ejemplificación de su verdad, de sus implicaciones últimas. Igual que el pueblo judío fue maltratado por aquellos que no aceptaban a Dios, el Dios único que ha hecho todas las cosas, de igual modo la situación actual es enemiga de la religiosidad de Cristo, que es heredera del entero fenómeno —humanamente incomprensible— del pueblo judío. La historia del pueblo judío constituyó la afirmación profética de todo lo que Cristo clarificó con su misma persona. Esta religiosidad es la que nos ha llegado a nosotros. La lucha se da, por tanto, en nuestro interior, entre la religiosidad propia de Cristo y de la Biblia, de la tradición cristiana y de la tradición judía, y el dios del anticristiano.

---

<sup>11</sup> Cf. 1 Jn 5,19.

La negación del «Dios es todo en todo» revela la presencia de un anticristianismo en la formación del hombre y, por tanto, de la sociedad; lleva a la eliminación del sentido religioso característico de Cristo y de la Iglesia y, por tanto, de la humanidad en la que Ella penetra y que la acoge.

También en la Iglesia se ha facilitado esta incompreensión en la medida en que sus propios pastores y los mismos bautizados han sido influidos y se dejan influir por otra cultura. Esto se ve en la misma actividad misionera, tanto hacia la persona individual como hacia la sociedad. La promoción de la misión, que en definitiva constituye el fin último de la existencia del cristiano y de la marcha de todos los cambios de la sociedad, ha entrado en un *impasse*, cuyo punto culminante se ha alcanzado en la crítica de cierto pre y posconcilio que ha llegado a afirmar que la acción misionera era algo que iba en contra de la libertad del hombre, cuando la acción misionera constituye el fruto extremo de la fidelidad a Cristo.

En su *Carta abierta a los cristianos de Occidente*, que nunca será suficientemente leída y releída, Josef Zvěřina, el gran teólogo checo, que fue condenado durante muchos años por el régimen de Praga, uno de los teólogos más valiosos, aunque desgraciadamente no demasiado numerosos, que la Iglesia haya tenido como defensores, escribía en 1970: «Hermanos, vosotros tenéis la presunción de que vais a ser útiles al Reino de Dios si asumís lo más posible el *saeculum*, su vida, sus palabras, sus *slogans*, su manera de pensar. Pero reflexionad, os lo ruego, en lo que significa aceptar este planteamiento. ¿No significa quizá que lentamente os habéis perdido en él? Por desgracia parece que es exactamente lo que estáis haciendo. Cada vez resulta más difícil descubriros y distinguíros dentro de vuestro extraño mundo. Probablemente todavía os reconocamos porque en este proceso vais lentos, por el hecho de que os asimiláis al mundo, despacio o deprisa,

pero siempre con retraso. Os agradecemos muchas cosas, es más, casi todo, pero en algo tenemos que diferenciarlos de vosotros. Tenemos muchas razones para admiraros, y por eso podemos y debemos dirigiros esta amonestación: 'No os conforméis a este mundo [dice san Pablo], sino transformaos con la renovación de vuestra mente, para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto'. [«Dios es todo en todo», decimos, sugerimos nosotros].

«¡No os conforméis! *Mé syskematízesthe!* Qué bien muestra esta palabra su raíz verbal perenne: esquema. Para decirlo brevemente, todo esquema es vacuo, todo modelo exterior [que no viene de la fe, que no nace de la experiencia de la fe]. Debemos aspirar a algo más; el apóstol nos lo impone: '¡cambiar nuestro modo de pensar en una forma nueva!' [...] Frente al *schêma*, o *morphé*—forma permanente— está la *metamorphé*, el cambio de la criatura [*skhêma* o *morphé* significan forma permanente, afirman una forma que permanece; *metamorphé* quiere decir algo que está destinado a cambiar, que cambia, que produce un cambio continuo en la criatura]. No es un cambio siguiendo un modelo cualquiera, que además casi siempre está pasado de moda, sino que supone una novedad plena con toda su riqueza [tal y como es Cristo]. No cambia el vocabulario, sino su significado.

«[...] No podemos imitar al mundo precisamente porque tenemos que juzgarlo, no con orgullo ni superioridad, sino con amor, igual que el Padre ha amado al mundo y por eso ha emitido su juicio sobre él. [Cristo, su juicio es Cristo. Y el Papa, en su encíclica *Dives in misericordia*, dice que la misericordia tiene un nombre en la historia humana: Jesucristo.<sup>1</sup> El juicio de Dios es misericordia].

«Escribimos como gente inculta a vosotros que sois cultos, como débiles a vosotros, fuertes, como miserables a vosotros que sois más miserables todavía. Y esto es un

poco necio porque ciertamente hay entre vosotros hombres y mujeres excelentes [hay alguno excelente entre vosotros, que permanece en la fe, que no va detrás de las novedades mundanas]. Pero justamente porque hay alguno, es necesario escribir neciamente, como nos ha enseñado el apóstol Pablo cuando retomó las palabras de Cristo, al decir que el Padre ha escondido esta sabiduría a los sabios y entendidos.<sup>12</sup>

Esto explica también cómo se ha favorecido en la Iglesia la incompreensión del problema: el problema de la educación cristiana, de la misión, de la conversión, de la construcción de la Iglesia. Estos problemas exigen y parten de un cambio que tiene que acontecer en el hombre: el cristiano es ayudado a percibir y a avanzar en el cambio de sí mismo a través del cambio que ha tenido lugar en otros hombres con los que se topa. El milagro es este cambio de uno mismo.

### 5. Tradición y carisma

Es imprescindible que *la fidelidad a Cristo y a la Tradición* sea sostenida y alentada por un ámbito eclesial verdaderamente consciente de esa necesaria fidelidad. Éste es el punto concluyente de todas mis observaciones. El ámbito eclesial imprescindible para ser sostenidos y alentados hace falta que sea verdaderamente consciente de qué significa tener fidelidad a Cristo y a la Tradición, de cómo vive verdaderamente la memoria cristiana, que no es la memoria de los pobres que han muerto. De aquí que sea moralmente imponente participar en un movimiento eclesial, como *pertenencia* a un ámbito en el cual el don del Espíritu que proviene del Bautismo se concreta de forma

---

<sup>12</sup> J. Zvěřina, «Lettera ai cristiani d'occidente», op. cit., pp. 177-178.



demostrativa y persuasiva. Este don del Espíritu se llama *carisma*. Pero no es un verdadero carisma si no está reconocido por la autoridad de la Iglesia, es decir, por el Papa.

Esta invitación a vivir conscientemente el don que hemos recibido tiene como primera consecuencia moral atender con toda la disponibilidad del corazón a las indicaciones del movimiento: la pertenencia al movimiento, vivida con sencillez y generosidad, es fuente de luz y de aliento para toda nuestra vida, nos introduce, favorece y asegura una mentalidad distinta, y nos compromete en una moralidad distinta. Puesto que la pertenencia al movimiento supone una experiencia existencialmente concreta de cómo vivir la mentalidad nueva en Cristo y la moral nueva, nos introduce en la novedad de la fe, esa fe que tiende a decaer en el corazón de los hombres a medida que quienes tienen responsabilidad sobre ellos traicionan: es la *trahison des clercs*, como decía Julien Benda, la traición de los intelectuales: el intelectual es el que enseña, el que educa, el médico que ayuda, que interviene.

No hay otra forma en que el Espíritu nos pueda alcanzar de un modo más sencillo, más persuasivo, más fuerte que mediante una realidad presente, por medio de un contexto presente.

Esto no contradice la obediencia que les debemos al Obispo o al párroco, es más, es un factor que ilumina esa obediencia, es una ayuda para esa obediencia; obediencia, entre otras cosas, que es inherente a la dinámica misma de la fidelidad a Cristo y a la Tradición. Un carisma reconocido por la Iglesia es un don del Espíritu de Cristo que lleva a vivir la institución integralmente, como lugar en el que Cristo es un acontecimiento presente. «Un auténtico movimiento —ha dicho Juan Pablo II— existe por tanto como una alma que alimenta por dentro a la Institución. No es una estructura alternativa a ella. Por el contrario, es fuente de una presencia que continuamente regenera su autenticidad».

dad existencial e histórica»<sup>13</sup>. Un sacerdote que viva esta pertenencia al movimiento con vivacidad e inteligencia, con su modo de vivir y de potenciar con aportaciones de los demás la parroquia la hace hermosa y sencilla.

En otro momento, el Papa ha ido al centro de este juicio: «En la Iglesia, tanto el aspecto institucional como el carismático [...] son coesenciales y concurren a su vida. Su renovación y su santificación, aunque sea de un modo distinto»<sup>14</sup>. El carisma, cuando se sigue con fidelidad, introduce a la fidelidad a Cristo dentro de la fidelidad a las Instituciones. Carisma e Institución son coesenciales en la definición de lo que es la vida cristiana en la Iglesia, de la vida eclesial. Y por eso un movimiento es un ejemplo que demuestra y persuade en las diócesis y en las parroquias, y es útil para la vida pastoral.

El modo de vivir el don del Espíritu tiene que llegar capilarmente a la personalidad de cada individuo. El Espíritu llama a cada uno a identificarse con uno u otro carisma, justamente porque tiene presente esto. Todos los carismas reconocidos por la Santa Iglesia son parte coesencial de la institución cristiana.

Se vive verdaderamente el carisma en la medida en que se confrontan todos los aspectos de nuestra vida con el ideal del carisma mismo, tal y como lo expresan aquellos que son reconocidos por la Iglesia como garantes para ella de la verdad de ese don del Espíritu; seguirles constituye una obediencia concreta que trata de encarnar, hasta en los últimos aspectos particulares de la vida, la imitación de Cristo y la fidelidad a la Iglesia. De modo que la fe se mani-

---

<sup>13</sup> Juan Pablo II, a los sacerdotes de Comunión y Liberación, 12 de septiembre de 1985, «Siate i maestri della cultura cristiana», en *La Traccta*, fasc. VIII, p. 1.083.

<sup>14</sup> *I movimenti nella Chiesa. Atti del 2º Colloquio internazionale su «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi», Rocca di Papa, 28 febbraio-4 marzo 1987*, Nuovo Mondo, Milán 1987, p. 25.

fiesta manando continuamente, como un continuo terminal de la Encarnación, como el método de fondo del Misterio. Puesto que la misión vive y se sostiene mediante el testimonio, sólo la vivencia de la fe realiza la misión, porque sólo la fe vivida nos cambia, produciendo ese cambio con el que se puede encontrar cualquiera y, al verse provocado por él, ponerse a seguirlo. Esto nos ayuda a entender cómo la fe abre a tener una mentalidad y una moralidad distintas, ante el mundo como dentro de la Iglesia misma en cuanto realidad humana y que, por ello, puede recibir la influencia del contexto.

Aquello que cambie en vosotros, gracias a la intervención del movimiento en vuestra vida y por coherencia con él, debe partir consciente y razonablemente, debe arrancar en primer lugar, del conocimiento, porque todo lo que el hombre hace depende del modo en que concibe las cosas. Por eso, es un modo de conocer lo que puede limitar o eliminar esa concepción por la que el mundo nos insinúa que menosprecia a Dios, que no le afirma como Él quiere, porque sólo se afirma a Dios en Cristo. No podemos conocer al Misterio si no nos lo desvela Cristo. Y la Iglesia —es un ejemplo y no una blasfemia— realiza a Cristo con más claridad, más persuasivamente y con más ayuda para la vida, mediante los movimientos. El Espíritu de Cristo, que ha creado la Iglesia y la ha enviado al mundo, la conforta, la edifica y la fortalece con los carismas: toma a determinadas personas, con uno u otro carisma, a fin de que toda la Iglesia reverdezca y renazca con mayor conciencia ante los ojos de todos.



## II. LA FE EN DIOS ES LA FE EN CRISTO

### *1. Una mentalidad nueva*

La fe nos abre a una «mentalidad distinta» de la que nos invade todas las mañanas cuando nos levantamos y salimos de casa (o aunque nos quedemos en casa): una mentalidad distinta (ya que la mentalidad es el punto de vista con el que el hombre enfoca todos sus actos) y, por consiguiente, una «moralidad distinta», porque la acción que el hombre realiza puede tener más o menos relación, o ninguna en absoluto, con la totalidad de las cosas. E igual que la razón es conciencia de la realidad con todos sus factores, análogamente la moralidad es la relación de cada acto singular con la totalidad de los factores que supone el universo. Como ya se ha dicho, la fe origina una mentalidad y una moralidad distintas, ya sea frente al mundo o en la Iglesia misma, como realidad humana, y por lo tanto influenciable por la realidad mundana.

«Cristo es todo en todos»; retomemos esta fórmula temática y preguntémonos qué incidencia tiene en nuestra vida. «Cristo es todo en todos» quiere decir que el comportamiento de Jesús de Nazaret —su actitud en relación con el Padre, con el misterio del Padre, que partía de su conoci-

miento de Él— debe influir en la vida de todos, debe ser imitado, asumido por todo hombre.

Nosotros tenemos que vivir ante el Padre igual que Jesús. El tema general será, por consiguiente: «Cristo todo en todos» para que «Dios sea todo en todo». La fórmula sintética que debemos desarrollar es: *Fe en Dios quiere decir fe en Cristo*. Es preciso ver cómo influye en la vida el importante significado de esta afirmación. Para entender qué significa esto en la vida del hombre y de la historia humana es necesario que cada uno de nosotros intente conocer, trate de ensimismarse, de imitar y de seguir a Jesucristo. El primer modo de influir en la vida del hombre que tiene esta imitación de Cristo (Cristo tiene que ser «todo en todos») es que produce una *mentalidad nueva*, una conciencia nueva, que no puede reducirse a ninguna ley del Estado o costumbre social: una conciencia nueva como fuente y como reflejo de la relación auténtica con lo real, con todos los detalles que implica la existencia.

La mentalidad mundana actúa sobre el horizonte de todo aquello en lo que el hombre, al crecer, se va educando. La mentalidad nueva sólo se puede sustituir luchando con esfuerzo: la conciencia nueva del cristiano, del imitador de Cristo, se sitúa enteramente frente a lo que la mentalidad dominante afirma. Esta última introduce, de hecho, todo su engaño al pretender que se puede hablar de Dios prescindiendo de Cristo. Este es el principio de la relación con la realidad en el que se define la oposición entre Cristo y el mundo. «Cristo ha entrado en el mundo en polémica con él» decía monseñor Garofalo. O mejor: no entró en el mundo «en polémica» con el mundo, entró en el mundo exponiendo y comunicándose a sí mismo, su misterio, es decir, con una propuesta; es el mundo el que se vuelve en contra.

La pretensión que tiene la mentalidad dominante es que se pueda hablar de Dios prescindiendo de Cristo. Sin embargo, respecto al Misterio, lo que se nos ha comunica-

do por parte del Misterio mismo, lo que se nos ha dado en la Revelación es el hombre Jesucristo. Este hombre es la síntesis y el centro de toda la comunicación de sí mismo que el Misterio ha tenido a bien manifestar a la criatura humana. El Verbo se ha hecho carne para esto. «Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al padre»<sup>15</sup>. No podemos conocer a Dios más que a través de Cristo<sup>16</sup>. No existe conocimiento del Misterio —que no sea una interpretación reductiva del hombre—, si no es a través de ese Hombre, Jesús de Nazaret, al que Dios asumió en su naturaleza para expresarse al hombre, para comunicarse al hombre como Misterio. Hombre y Misterio: éste fue Jesús, éste es Jesús y éste será Jesús. «Cristo ayer, hoy y siempre»<sup>17</sup>.

La *fe*, como actitud real que vive el hombre en su relación con Dios no es genérica: es fe en Cristo, el Signo entre todos los signos, el Hombre a través del cual el Misterio se ha revelado. Jesús era un hombre como los demás, alguien que entraba perfectamente en la definición de hombre; pero ese hombre dijo de sí mismo cosas que otros no decían, hablaba y actuaba de un modo distinto al de todos. Signo de todos los signos. Su realidad, una vez conocida, era sentida, mirada y tratada, por parte de quien había sido tocado por su pretensión, como signo de otra cosa, remitía a otra cosa. Como se ve con claridad en el Evangelio de Juan, Jesús no concebía la fascinación que suscitaba en los demás como algo que se refería a sí mismo, sino al Padre: se dirigía a él mismo para que Él nos pudiera conducir al Padre, mediante su conocimiento y su obediencia.

En este sentido, la fe en Cristo supera el sentido religioso del mundo y lo aclara. La fe desvela el objeto del sentido religioso al que la razón no puede acceder. La razón, por

---

<sup>15</sup> Cf. Jn 14,9.

<sup>16</sup> Cf. Jn 1,18.

<sup>17</sup> Hb 13,8.

sí sola, no puede comprender totalmente lo que Cristo dice, ya que Cristo revela, desvela cosas nuevas e inimaginables, y las desvela después de que la gente se vincule a él: «Fue a aquel lugar y no hizo muchos milagros». ¿Por qué? «Porque eran gente de poca fe»<sup>18</sup>. Encontraba poca fe; es inútil hablar donde no se escucha.

La fe en Cristo, tal como se ve cuando surge el hecho cristiano, consiste en conocer una Presencia excepcional, quedar impactados por ella y, consecuentemente, adherirse a lo que ella dice de sí misma. Es un hecho: un hecho que ha hecho posible la insurrección cristiana en el mundo. Ahora nosotros no queremos más que conocer y vivir lo que sucedió, como decía Lorenzo el Eremita en la lejana Alta Edad Media, cuando resumía el motivo y el modo de su vida en estos términos: «Entonces comprendí que toda mi vida transcurriría en darme cuenta de lo que había sucedido. Y tu 'palabra' me llena de silencio».

La fe consiste en reconocer una presencia excepcional, en quedar impactados, sorprendidos por ella, pues no tiene comparación posible con ninguna otra circunstancia vivida anteriormente y posible en el futuro, y adherirse a lo que ella dice de sí misma, porque, si no se adhiriera a lo que ella dice de sí, habría una contradicción con el juicio acerca de su carácter excepcional que se ha hecho al encontrarse con ella y que uno está obligado a dar. La fe es, por tanto, un gesto que tiene como punto de partida la razón. La razón entendida no como capacidad o pretensión de describir a Dios, de hablar de Dios sustituyendo a la Revelación, sino en cuanto que afirma que el Misterio es algo existente, sin lo cual el hombre no puede tener una mirada razonable sobre la realidad. Es decir, el punto de partida de la fe es la razón entendida como conciencia de la realidad, es decir, el sentido religioso del hombre.

---

<sup>18</sup> Cf. Mt 13,58.



La fe es un juicio y no una emoción; no es un sentimiento cambiante que identifica la existencia de Dios como le parece y vive la religiosidad como le place, es un juicio que afirma una realidad, el Misterio presente.

La fe es racional, pues florece en el límite extremo de la dinámica racional como una flor de gracia, a la que el hombre se adhiere con su libertad. ¿Y cómo puede el hombre adherirse con su libertad a esta flor incomprensible en su origen y en su hechura? Adherirse con su propia libertad significa, para el hombre, aceptar con sencillez aquello que su razón percibe como algo excepcional, con una certeza inmediata, como sucede con la evidencia indiscutible e indestructible de ciertos factores y momentos de la realidad tal como entran en el horizonte de nuestra persona. Es un fenómeno que forma parte de la dinámica humana. Tomar conciencia de la realidad y conocerla es algo que puede lograrse o no según las relaciones que se tengan. Un juicio verdadero nace de una sencillez de corazón. Así, el acontecimiento se experimenta inmediatamente como algo excepcional sencillamente porque es excepcional; pero para percibir su diferencia es necesario que la razón, con sencillez, acepte inmediatamente, reconozca lo que sucede, lo que ha sucedido, con la misma certeza inmediata que tenemos ante cualquier evidencia de la realidad. Porque, antes de nada, antes del juicio que Juan da sobre aquel Hombre, que Pedro da sobre aquel Hombre, antes de su juicio y de su adhesión, previamente se da esta sencillez, se da este corazón sencillo, se dan estos ojos sencillos, esta tensión, este deseo sencillo, que está abierto a acoger con claridad lo que ha encontrado, el aspecto de la realidad con el que se ha topado.

A propósito de esto dice el cardenal Ratzinger, gran defensor de la fe en estos tiempos difíciles: «Una de las funciones de la fe, y no entre las más irrelevantes, es que ayuda a sanar la razón en cuanto tal, a no violentarla, a no permanecer extraños a ella, a reconducirla a ser ella misma de

nuevo. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, de modo que ésta —puesta en el buen camino de la fe— pueda ver por sí misma [...]. La razón no se sana sin la fe, pero la fe sin la razón no es humana [...]. ¿Cómo es posible que la fe tenga todavía algún éxito?. El hecho de que haya jóvenes, culturalmente avisados, que creen, obliga a plantearse esta pregunta. «Yo diría —responde Ratzinger— que esto sucede porque ella corresponde a la naturaleza del hombre [...]. En el hombre hay un inextinguible deseo de infinito. Ninguna de las respuestas que se han buscado a ese deseo es suficiente. Sólo Dios al hacerse finito, para romper nuestra finitud y conducirla a su dimensión infinita, es capaz de satisfacer las exigencias de nuestro ser»<sup>19</sup>.

El racionalismo de la época moderna, al olvidar la verdadera naturaleza de la razón, nos habitúa a la *confusión entre sentido religioso y fe*, diluyendo de este modo también la verdadera naturaleza de la fe. Éste es el argumento que más indica el origen o que mejor documenta la síntesis del malestar que el mundo moderno vive desde el punto de vista de la relación con Dios o de la historia religiosa de la humanidad. El racionalismo moderno, que se pone ante el hombre de hoy, en la sociedad actual, como criterio privilegiado, hace que la confusión entre sentido religioso y fe sea algo normal, negando también la verdadera naturaleza de la fe, que es un juicio al que se une la libertad: el afecto completa el contenido de ese juicio.

La confusión entre sentido religioso y fe vuelve todo confuso. El hundimiento de la verdadera naturaleza de la fe, tal y como se ha vivido en la Tradición, es decir, en la vida de la Iglesia, el hundimiento de la fe como reconocimiento de que «Cristo es todo en todos», como adecuación a Cristo e

---

<sup>19</sup> J. Ratzinger, «La fede e la teologia ai giorni nostri», en *Enciclopedia del cristianesimo*, De Agostini, Novara 1997, p. 30.

imitación de Él, ha dado origen al *desconcierto moderno*, que se manifiesta en varios aspectos identificables. Detallemos ahora estos aspectos que, puesto que caracterizan el desconcierto moderno, pueden revelar algo del cansancio y las equivocaciones de todos.

## 2. Una fe vaciada: los cinco «sin» del racionalismo moderno

a) La primera consecuencia del racionalismo se puede sintetizar en la siguiente fórmula: «*Dios sin Cristo*». Es la negación del hecho de que sólo a través de Cristo es posible que Dios, el Misterio, se nos revele tal como es. «Dios sin Cristo», o *fideísmo*: ésta es la característica de todas las posturas que, eliminando la racionalidad de la fe, pretenden definir a Dios como la idolatría de un aspecto particular, sentida o heredada por una cierta tradición étnica o cultural, o bien establecida por su propio pensamiento o imaginación. El fideísmo, con técnicas y argumentos formalmente racionales, vacía de fundamento toda la experiencia cristiana, la conversión religiosa de nuestra vida, el sentido de Dios que tenemos y todo nuestro esfuerzo moral.

b) Segunda consecuencia: «*Cristo sin Iglesia*». Si el primer aspecto se identifica con el fideísmo, el segundo aspecto, que es consecuencia inmediata, puede llamarse *gnosis*, *gnosticismo*, en sus diversos aspectos o versiones.

Si se elimina de Cristo el hecho de que fue un hombre, un hombre real, histórico, se elimina la posibilidad misma de tener experiencia cristiana. La experiencia cristiana es una experiencia humana, hecha de tiempo y de espacio como cualquier otra realidad material. Sin este aspecto material del objeto de la experiencia que el hombre tiene de Cristo, desaparece la posibilidad de vivir esa contemporaneidad con Él que es prueba de la verdad de todo lo que

Cristo dijo de sí mismo. Por eso en los ambientes influidos por el racionalismo se desprecia toda realidad hecha de tiempo y de espacio como lugar del que pueda brotar la experiencia del sentido último del hombre: el sentido último del hombre no entra en la experiencia cotidiana.

No se puede pensar en Cristo sin este carácter concreto. Sería reducir y transformar lo que Cristo dijo de sí mismo, lo que Cristo es en las manos de Dios, el que le revela. San Ireneo afirma: «*Caro cardo salutis*» («La carne es el eje de la salvación»)<sup>20</sup>. La introducción a la salvación y el eje que conduce a ella radican en la carne: por eso Dios entra con Cristo en la experiencia humana. *Caro cardo salutis* quiere decir que si el eje de la salvación pasa por la carne, si la introducción a la redención y el punto de apoyo para ella están en la carne (Cristo, que muere y resucita), Dios, en cuanto Cristo, en tanto que naturaleza de Cristo, en cuanto que se «adueña» de Jesús de Nazaret en su propia naturaleza, entra en la experiencia humana: Dios entra con Cristo en la experiencia humana.

La eliminación de la carnalidad que implica cualquier experiencia humana, incluida la experiencia de Cristo, lo sitúa —y a la Iglesia— en el terreno de la abstracción, reduciéndolo a uno de los muchos modelos religiosos existentes. Continúa Ratzinger escribiendo: «La identificación de una figura histórica singular, Jesús de Nazaret, con *la realidad misma* [la realidad es el Ser, por eso se trata de la identificación de Jesús de Nazaret con el Misterio, con el origen de la realidad misma], o sea, con el Dios viviente, se rechaza como si fuese una recaída en el mito; se relativiza expresamente a Jesús como uno de tantos genios religiosos. Lo absoluto, o bien Aquel que es el absoluto, no puede darse en la historia, porque en ella sólo hay modelos, figuras ideales que nos remiten al totalmente otro, al cual como tal no

---

<sup>20</sup> Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, libro V, cap. 2.

podemos acceder desde la historia»<sup>21</sup>. El racionalismo sostiene «dogmáticamente» que a Cristo Dios, como tal, no se le puede aferrar en su materialidad humana, es decir, en la historia (cuyo flujo, en cambio, es conducido por el Misterio).

La imposibilidad de aceptar el cristianismo en el mundo actual se identifica, por tanto, con esta negación: Jesús no puede ser Dios, porque no se puede hablar de que Dios se haya hecho hombre. De este modo se produce la eliminación del cristianismo, porque éste no puede subsistir con una interpretación que limite la naturaleza y las consecuencias de esta enorme afirmación: que Dios se ha hecho hombre. Por eso «Jesús» es la invocación que reconoce más tranquilamente el hombre de pueblo, el hombre sencillo, el hombre en su sencillez: invoca a Jesús. Por el contrario, si no se tiene presente que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, el hombre consagrado destinado por naturaleza, por su origen, a formar parte del misterio de Dios, entonces la invocación «Jesús» o el afecto hacia Jesús se vacía de contenido: Jesús como hombre, deja de ser un «lugar» de atractivo que, imprescindiblemente, inconcebiblemente, nos abre al Infinito. El «sí» de Pedro es lo contrario de esto. El «sí» de Pedro se basa en ese atractivo, en el afecto que suscitaba Jesús mismo en carne y hueso. Porque fue un hombre concreto el que conmovió de aquel modo a Juan y Andrés.

Dice san Bernardo: «Cuanto conocía por naturaleza desde toda la eternidad, lo aprendió por experiencia humana»<sup>22</sup>. Es una frase que resume claramente al Jesús «Dios hecho hombre». Cristo aprendió por experiencia humana todo lo que conocía por su naturaleza divina desde la eternidad. Consiguientemente, tenemos que partir de la experiencia humana de Jesús para llegar donde Él quiso conducirnos, a

---

<sup>21</sup> J. Ratzinger, «La fede e la teologia ai giorni nostri», op. cit., p. 24.

<sup>22</sup> San Bernardo, *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, cap. III, par. 6, en PL 182, col. 945.

imitar y adquirir su obediencia al Padre y su modo de mirar y de valorar las cosas, su manera de afirmar la belleza y la bondad, porque, como dice el *Eclesiástico*, «Dios ama todo lo que ha creado, ha hecho bueno todo lo que ha creado»<sup>23</sup>. Sólo partiendo de la experiencia humana de Jesús podemos llegar a una imitación de la obediencia de Cristo al Padre, de su obediencia al Misterio.

c) Tercer aspecto de la influencia que el mundo racionalista ha introducido en nuestra vida eclesial, individual o colectiva, es una *Iglesia sin mundo*. De esto dependen *el clericalismo* y *el espiritualismo*, dos reducciones del valor de la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

La vida religiosa cristiana queda determinada por el estatismo que, de modo unilateral, también se suele llamar «clericalismo». La religiosidad cristiana se desarrolla en el ámbito de reglas concebidas de un modo legalista (fariseísmo); por el que nos volvemos adeptos a un poder (civil, político o religioso). En la época de Jesús eran los fariseos (poder religioso) y los romanos (poder político); hoy la *pax romana* tiene otros aspectos, y se identifica con los nombres de otras naciones. Pero, hoy como entonces, se aceptan todas las religiones siempre que impliquen la adoración al emperador, la adoración al poder que gobierna.

Por esto sentimos tan nuestra toda la ironía con la que Péguy sabe hablar de la verdad viviente, a la cual trata de adecuarse: «De modo que navegamos constantemente entre dos curas, maniobramos entre dos bandas de curas: los curas laicos y los curas eclesiásticos; los curas clericales anticlericales y los curas clericales clericales; los curas laicos que niegan la eternidad de lo temporal, que quieren deshacer, desmontar la eternidad de lo temporal, desde dentro de lo temporal; y los curas eclesiásticos que niegan la tem-

---

<sup>23</sup> Cf. Si 39,39; 1 Tm 4,4.

poralidad de lo eterno, que quieren deshacer, desmontar la temporalidad de lo eterno, desde dentro de lo eterno. De esta forma ni unos y ni otros son en absoluto cristianos, puesto que la técnica misma del cristianismo, la técnica y el mecanismo de su mística, de la mística cristiana, es el enganche de una pieza del mecanismo en la otra; es este enganche de las dos piezas, este enganche singular, mutuo, único, recíproco, lo que no se puede deshacer: no es desmontable; es un enganche del uno y del otro, del uno en el otro y del otro en el uno, de lo temporal en lo eterno y (sobre todo, lo que más a menudo se niega) (pues, en efecto, es lo más maravilloso) de lo eterno en lo temporal<sup>24</sup>.

«¡Iglesia sin mundo!». Pero muy al contrario, como afirma san Agustín, la Iglesia es el mundo reconciliado con Dios: «*Reconciliatus mundus, Ecclesia*»<sup>25</sup>. Para que el mundo se renueve es necesario que el misterio de Cristo, mediante su presencia temporal, entre activamente en todos los aspectos del mundo, de igual modo que la resurrección de Cristo implicó la salvación de todos los factores humanos. La resurrección de Cristo es la salvación del hombre como tal.

El espiritualismo consiste en una fe yuxtapuesta a la vida; así la fe ya no es razón que ilumina y fuerza que actúa en la vida. Todo espiritualismo sólo puede hablar de la resurrección de Cristo de manera sentimental: devoción por un recuerdo, no memoria de una presencia. De modo que Cristo no ha resucitado realmente con su cuerpo: la resurrección no es algo presente, la salvación no ha comenzado todavía (cuando por el contrario, la vida presente es el desarrollo de la semilla inicial que es Cristo resucitado). El modo sentimental, devocional, con el que se trata y se reduce la resurrección de Cristo es el síntoma más grave y conspicuo de la influencia del espiritualismo sobre el pue-

---

<sup>24</sup> Ch. Péguy, *Lui è qui*, BUR, Milán 1997, p. 92.

<sup>25</sup> San Agustín, «Sermón 96», en *Sermones*, PL 38, cd. 588, línea 17.

blo y en la Iglesia entera, porque si la resurrección no es presente, la salvación tampoco puede ser algo presente y la resurrección de Cristo sería como un punto que habla del porvenir, del último y desconocido porvenir reservado al último momento de la historia.

Observa agudamente Péguy: «El materialismo tiene una mística, pero una mística que no es en absoluto peligrosa. Es incapaz de ofender debido a su grosería. Muy distinta es la mística contraria, la que niega lo temporal de lo eterno, que es más propiamente anticristiana. Negar el cielo casi seguro que no es peligroso. Es una herejía que no tiene porvenir. Negar la tierra, en cambio, es tentador. Sobre todo, no es cosa de poco. Lo cual es peor. Pues se llega así a esos vagos espiritualismos, idealismos, inmaterialismos, religiosismos, panteísmos y filosofismos tan peligrosos, precisamente porque no son groseros. Negar la temporalidad, la materia, lo rudimentario, la impureza, negar todo eso, renegar de la temporalidad, este es el fin de todos los fines: lo puro, la pureza, la pura sublimidad»<sup>26</sup>.

La salvación se concibe «escatológicamente», sólo en el último día. De este modo se vacía totalmente de contenido la salvación de lo humano tal y como es definida por la fe, porque la fe anuncia, tiende a realizar y realiza, en la medida de lo posible, la salvación del presente. Si se confina la salvación al último día se destruye de hecho la racionalidad de la fe, es decir, su humanidad, la concreción humana de nuestra relación con Cristo; y, por último, la razón misma de ser de la Iglesia en el mundo, el «quién es quién» del cristiano en el mundo. La Iglesia deja de ser así protagonista y se convierte en cortesana de la historia cultural, social y política. El cristiano individual no vive una pertenencia, sino una afiliación a base de censos y voluntariados, es decir, la homologación de la que hemos hablado siempre.

---

<sup>26</sup> Cf. Ch. Péguy, *Verónica...*, op. cit., pp. 117-119.



Se anula así el hecho de que el cristianismo sea el anuncio de una realidad profundamente nueva que implica en sí misma toda la naturaleza de la realidad humana, con una claridad ulterior, a otro nivel, a un nivel imprevisible e imprevisible, no descifrable ni inmediatamente factible, de la conciencia del hombre. De este modo la ontología cristiana se ve destruida por una ética entendida como conciencia y uso de la realidad, que parte de una concepción de lo que es el hombre y de una ontología humana que no está vertebrada por el mensaje cristiano (como aparece hoy, por ejemplo, en una concepción de la dimensión política separada de la religiosidad cristiana). Igual que la naturaleza del hombre sólo puede ser salvada por algo mayor que el propio hombre —que deja al hombre intacto, así la humanidad intacta, pero llevando en sí la fuerza de un sujeto infinitamente más grande—, análogamente la concepción moral, que nace como aplicación de una ontología, sólo puede ser salvada por la ontología propia del discurso cristiano, porque el planteamiento traído por Cristo significa un modo distinto de pensar, de concebir y de vivir la realidad. La ética que deriva del naturalismo y del racionalismo tiende a destruir la ética que nace y brota de la ontología del discurso cristiano, del planteamiento que consiste en el anuncio de un ser nuevo, de un ser que es la humanidad nueva, de una nueva humanidad.

Y esta destrucción nos lleva al estatalismo. «Los que toman distancias respecto del mundo —escribe Péguy—, los que se elevan rebajando al mundo, no se ensalzan. Puesto que no tienen la fuerza y la gracia de ser de la naturaleza, creen que son de la gracia. Puesto que no tienen el coraje de lo temporal, creen haber comenzado ya a penetrar en lo eterno. Puesto que no tienen el coraje de estar en el mundo, creen que son de Dios. Puesto que no tienen el coraje de ser de uno de los partidos del hombre, creen ser

del partido de Dios. Puesto que no aman a nadie, creen que aman a Dios»<sup>27</sup>.

d) De una «Iglesia sin mundo», un *mundo sin yo*: este es el cuarto «sin» con el que resumimos las reflexiones que estamos haciendo para trazar la situación actual del mundo. Como hemos observado, la Iglesia sin mundo se convierte en «clericalismo» —la imposición de leyes fijas, establecidas para cada aspecto de la vida, tendentes a describir la actitud que hay que tener en cada ámbito de la vida hasta llegar a regular todas las vicisitudes humanas, tal como sucede hoy— o «espiritualismo». «Iglesia sin mundo» quiere decir, de hecho, «Iglesia Cuerpo de Cristo» y «Cristo» sin la dimensión cotidiana en la que se encarna y toma forma el yo humano: en este sentido se queda en una Iglesia abstracta o en una concepción de la vida abstracta. Pero si la Iglesia no tiene mundo, este mundo tiende a vivir sin el yo: es decir, se produce una *alienación*. Este mundo tiene como característica y como resultado —previsto o no previsto, querido o no querido, normalmente querido por el poder, por quien tiene el poder cultural del momento— la alienación.

De este modo, sintéticamente, el mundo termina por ser el ámbito de la existencia que define el poder y sus leyes. Mientras que el mundo es el ámbito en el que Cristo realiza con el tiempo la redención del hombre y de la historia. En la desviación o la antítesis racionalista, el mundo se reduce al ámbito de la existencia definido por el poder y por sus leyes, que se convierten así en instrumentos de violencia. Hace algunos años se produjo la intervención de un magistrado que exaltó el principio de la legalidad como algo «absoluto», afirmando que la Navidad no debería tener por objeto a Cristo, sino la legalidad, el orden del Estado. Esto me recuerda un pasaje de Milosz sobre el que hemos

---

<sup>27</sup> Ch. Péguy, *Lut è qui*, op. cit., pp. 485-486.

reflexionado muchas veces: «Se ha llegado a hacer creer al hombre que, si vive, es sólo por gracia de los poderosos. Puede entonces dedicarse a beber café y a cazar mariposas, pues a quien ame la *res publica* le cortarán las manos»<sup>28</sup>.

Consecuencia última y evidente de esto es la pérdida de la libertad. Una existencia definida por el poder y por sus leyes tiene como consecuencia última la pérdida de la libertad, la no consideración o la abolición de la libertad, una abolición que no se proclama teóricamente pero que se vive en la práctica: y puesto que la libertad, se la defina como se quiera, es el rostro del yo humano, se trata de la pérdida de la persona humana. A esto se le llama, claramente, alienación.

El «mundo lugar de la mentira» es el mundo por el que Jesús decía que no rezaba; Jesús no podía dejar de rezar por el mundo en cuanto criatura que esperaba la salvación<sup>29</sup>; no rezaba por el «mundo»<sup>30</sup> en la medida en que está dominado y se deja dominar por otra concepción, en la medida en que está invadido por la mentira: «¿Pensáis que habrá todavía fe en la tierra cuando vuelva el Hijo del Hombre?»<sup>31</sup>. Este «mundo» es el mundo negativo y alienante, donde se niega el yo, es el mundo donde el significado de vida, del tiempo, del espacio, del trabajo, del afecto, de la sociedad, no nace de la pertenencia a Cristo mediante la pertenencia a la Iglesia, sino de otra cultura; una cultura que arranca desde sus comienzos, tratando de desarrollarla hasta determinar el rostro de su fin último, de una «naturalidad» que excluye (porque «es demasiado difícil») o discute (porque «no está claro» o porque «quiere ser libre» en sentido instintivo) el Misterio del Dios hecho hombre, su Acontecer presente. Tal

---

<sup>28</sup> C. Milosz, «Consigli», vv. 18-21, en *Poesie*, Adelphi, Milán 1983, p. 116.

<sup>29</sup> Cf. Jn 3,16ss.

<sup>30</sup> Cf. Jn 17,9.

<sup>31</sup> Cf. Lc 18,8.

naturalidad es lo que está vigente y prevalece en el mundo cultural en que vivimos.

La pertenencia, no a la sociedad ni al Estado, sino a Cristo en su Iglesia es la pertenencia a Cristo a través de la pertenencia a su Iglesia, constituye también el punto de partida para concebir cómo puede ser una política que se quiera y que se pueda llamar cristiana.

e) Este yo, el yo alienado, es un *yo sin Dios*. El yo sin Dios es un yo que no puede evitar el tedio y la náusea. Por eso simplemente se deja vivir: se puede sentir partícula del todo (panteísmo) o bien presa de la desesperación (por el prevalecer del mal y de la nada: el nihilismo)<sup>32</sup>.

«Nada más lejos de mí», dice Claudel, «que la concepción panteísta, la idea de estar como sumergido en un mundo en el que uno se disuelve con voluptuosidad [parece una definición de la *New Age*]. Esta concepción siempre me ha resultado extraña; tengo un sentimiento muy fuerte de mi personalidad, el sentimiento de que no estoy hecho para terminar tragado por el todo, sino, por el contrario, para dominarlo y para arrancarle el sentido que pueda tener»<sup>33</sup>.

### 3. La moralidad nueva

Los cinco aspectos que hemos delineado del desconcierto moderno, originado por el derrumbamiento de la verdadera naturaleza de la fe, explican, o mejor, deben aclarar también nuestro comportamiento en la vida, hasta ser temas para un examen de conciencia bien motivado («Que sepáis dar razón a cualquiera de la esperanza que hay en vosotros»)<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. infra pp. 12ss.

<sup>33</sup> P. Claudel, *Mémoires improvisées*, Gallimard, París 1954, p. 290.

<sup>34</sup> 1 P 3,15.

Hemos visto lo que la fe en Cristo nos dicta al observar el mundo en que vivimos para posibilitar reorientarnos dentro de él hacia la libertad, para hacernos de nuevo capaces de tener claridad y coherencia con nosotros mismos. Las consecuencias de la situación en que nos movemos, de hecho, son amargas. Por esto la he resumido —para verlo claro— en cinco aspectos: «Dios sin Cristo»; «Cristo sin Iglesia»; «Iglesia sin mundo»; «mundo sin yo» y «yo sin Dios». Queremos ver brevemente cómo la fe en Cristo produce no sólo una mentalidad nueva, sino también una *moralidad nueva*.

«*Mi justo vive la fe*»<sup>35</sup>, dice la Escritura. ¿Cómo origina la fe, siendo fuente de leyes morales, una moralidad nueva? ¿Cómo nace la nueva moral desde la pertenencia a Cristo vivida en la Iglesia? El mundo usa fácilmente el término «justicia» para identificar la moralidad. Es fácil la tentación en este sentido, pues por justicia se entienden valores que se plantean tal y como nos convienen. La moralidad nueva que brota del acontecimiento cristiano consiste en el reconocimiento amoroso de una Presencia que está conectada con el destino. Se comprende, además, a medida que se madura manteniéndose en ella, que esta Presencia es continua. La moralidad nueva es el reconocimiento amoroso de una Presencia conectada con el destino que continúa en la historia. Toda la historia que precede a ese reconocimiento da fuerza a esta evidencia, porque se trata de una evidencia. El «sí» de Pedro surge, toma cuerpo gracias a una evidencia.

En ese sentido, es la palabra «caridad» lo que define el concepto de justicia cristiana. Con la caridad se define en última instancia el verdadero valor de la persona, cómo ésta corresponde al Ser. Si una mujer trata a su marido sin tener esta perspectiva, por lo menos implícita, no lo puede tratar bien; si un hijo mira a sus padres sin esta implicación, la

---

<sup>35</sup> Cf. Ha 2,4; Rm 1,17.

relación no puede ir bien. La caridad es lo que corresponde al Ser: mirar al otro como término de una relación concebida de forma que corresponda al Ser y al sujeto del otro como alguien correspondiente al Ser. Como Jesús le dijo a Judas: «Amigo, ¿con un beso me traicionas?»<sup>36</sup>. Esta es la justicia de Dios. Es parte del Misterio. Caridad y justicia coinciden, en el Misterio son una sola cosa, aunque las dos palabras sean, cada una por su parte, verdaderas.

Pero la justicia de Dios no es la justicia de los hombres (igual que la caridad de Jesús es distinta que la de los hombres): produce un cambio. La justicia de Dios, que se reconoce en la caridad como palabra que mejor expresa la actitud de Dios en su relación con el hombre y de éste con Dios, obra un cambio radical, es decir, que va a la raíz misma del corazón: «El hombre mira las apariencias, Dios mira el corazón»<sup>37</sup>. Su justicia no se limita o encierra en las apariencias. Por tanto, la justicia de Dios supone siempre un cambio de las exigencias que constituyen originalmente el corazón en su totalidad, hasta alcanzar la felicidad y la perfección.

Lo que provocó el «sí» de Pedro fue la caridad de Cristo, que cambió en dolor positivo el remordimiento que tenía Pedro por su traición. El remordimiento por su traición quedó revestido de la caridad de Cristo, y su cambio a dolor positivo fue el reflejo de la caridad en Pedro; caridad reflejada en el sentido de que fue aceptada por Pedro y puesta en práctica, tal vez sin pensarlo, por él mismo. El «sí» de Pedro es la expresión más grande de la obra redentora de Cristo con el hombre, la explosión de la positividad del Ser sobre la negatividad de la mentira en la acción del hombre.

Esto es por lo que el cambio que demuestra la presencia de Cristo se llama «testimonio»: es la obra del yo que refleja la obra de Dios, *opus Dei*, con la libertad que Dios exige;

---

<sup>36</sup> Cf. Mt 26,50. Cf. también infra, pp. 35-37 y 56-57.

<sup>37</sup> 1 S 16,7.

concierna a la vida, el tiempo y el espacio, el amor, el trabajo y la sociedad: no supone la supresión de nada del yo, sino una positividad de todo el yo en su ser.

El cambio es fruto, obra del Misterio en el tiempo —del designio de Dios—. La parte que toca a la libertad del hombre consiste en mendigar. Estos son los factores del designio de Dios. A la libertad del hombre le toca mendigar, porque todo el poder es de Dios. «Dios es todo en todo»: ha creado la naturaleza, ha hecho participar de Su ser a una criatura que, como Cristo, fuese reflejo, esplendor, conciencia de quién es el Padre, reconocimiento pleno del Padre; de modo que mendigar es expresar que el hombre reconoce plenamente su dependencia de Dios, que reconoce lo que es Dios.

La gran objeción estriba en que el cristianismo no mantenga la promesa que hace. En el Angelus respondemos a la invitación del que dirige la oración, diciendo: «Para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Nuestro Señor Jesucristo». La promesa es: «*Mecum eris in paradiso*» («Hoy estarás conmigo en el Paraíso»)<sup>38</sup>, dice Cristo al asesino crucificado junto a Él, y «el *céntuplo* aquí»<sup>39</sup>, como había profetizado antes. Pero la objeción nace de otro aspecto de nuestra conciencia, del miedo al sacrificio. Escribe Eliot: «Yo creo que el período del nacimiento es sacrificio»<sup>40</sup>. El período del nacimiento, para la madre y para lo que ella engendra, es un sacrificio. Es un sacrificio dirigir hacia la verdad el afecto que se tiene a una persona. Es un sacrificio no estafar o *escamotear* el dinero. Es un sacrificio que un magistrado tenga en cuenta a la persona en su investigación de los indicios de delito y sobre todo en sus propuestas de lo que se debe hacer con ese indi-

---

<sup>38</sup> Lc 23,43.

<sup>39</sup> Cf. Mt 19,29; Mc 10,30.

<sup>40</sup> Cf. T. S. Eliot, *Reunión de familia*, Emecé, Buenos Aires 1953, p. 84.

viduo a las autoridades de la sociedad; porque un magistrado no puede favorecer una actuación que tienda a masacrar la esperanza de todo un pueblo. Observa Mauriac: «La cruz [el sacrificio] se opone a la vida [...] tal cual nosotros la soñamos [...] no se opone a la vida tal cual es»<sup>41</sup>. El sacrificio se opone al sueño, no a la vida tal cual es.

El sacrificio es la condición de una posesión verdadera. El tiempo que pasa no anula, sino que permite profundizar en la posesión verdadera de todo, en cualquier relación que tengamos: ya nada constituye objeción alguna. Porque si Dios se ha hecho hombre y ha muerto en la cruz por mí, ¿en qué puedo hallar objeción?

La transformación de la imagen que tenemos del sacrificio nos abre a otra imagen más bella. Como en ciertas películas cuando, en determinado momento de la narración, cambia la escena: cambia el encuadre a través de un fundido y la escena se hace más clara. Mientras dura el fundido, uno está a la expectativa, pero después aparece otro cuadro en el que lo de antes se ha vuelto más bello. Éste es el sentido que hemos meditado tantas veces, de *Mi juventud*<sup>42</sup>, un poema de la escritora italiana Ada Negri que, al madurar en su experiencia de fe, con setenta años, nos ha enseñado y nos ha mostrado cómo el misterio del Ser implica esta transformación del concepto de sacrificio y de la actitud frente a él. El misterio del Ser, que se plasma en esta valoración del sacrificio más que en cualquier otro momento o situación confirma el carácter positivo que tiene todo lo que el hombre ve ante sí. Volvemos a sentir nacer dentro de nosotros la mejor expresión de esto cuando leemos el salmo octavo:

---

<sup>41</sup> F. Mauriac, *Margherita di Cortona*, Mondadori, Milán 1952, p. 84.

<sup>42</sup> L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., pp. 68-69.



«Señor, Dios nuestro,  
¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!  
Ensalzaste tu majestad sobre los cielos.  
De la boca de los niños de pecho  
has sacado una alabanza contra tus enemigos,  
para reprimir al adversario y al rebelde  
[la razonabilidad...].

Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,  
la luna y las estrellas que has creado,  
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,  
el ser humano para darle poder?  
Lo hiciste poco inferior [a Tí],  
lo coronaste de gloria y dignidad,  
le diste el mando sobre las obras de tus manos,  
todo lo sometiste bajo sus pies;  
rebaños de ovejas y toros  
y hasta las bestias del campo,  
las aves del cielo, los peces del mar,  
que trazan sendas por el mar»<sup>43</sup>.

El hombre no es nada, si tiene conciencia de su relación con el Ser. No es nada y, sin embargo, Dios lo ha hecho; él se siente hecho, se percibe como alguien hecho, construido, para algo grande («lo coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos»). La demostración, el signo de que al hombre se le llenó de gloria y de honor al crearle, no mereciéndolo desde el punto de vista ontológico, está en que Tú, Señor, «le diste el mando sobre las obras de tus manos», sobre todo lo creado: la ciencia, cualquier nivel de la ciencia y del poder deriva de esto. «Señor, Dios nuestro, qué admirable es tu nombre en toda la tierra».

---

<sup>43</sup> Sal 8,2-9.

Sin la positividad, sin la creatividad indomable, insomne, irreductible, que en todo momento, frente a cualquier dificultad, encuentra su origen, su fuente, en la realidad de Cristo presente en su Iglesia no es posible vivir. Desde la inagotable misericordia que significa Cristo, esperanza del camino humano, pidamos juntos a Dios recuperar la conciencia cada día de la gratitud que debemos a Cristo y a la Iglesia, nuestra madre, pero, sobre todo, una conciencia de total abandono a Dios, de ese abandono total que nos permite decir en Completas: *«in pace in idipsum obdormiam et requiescam»*<sup>44</sup>. Abandono total en Él como Misterio, en Él como Dios, en Cristo Dios, en Dios. Es el último respiro posible del hombre: con Él me acuesto en paz y enseguida me duermo, me entrego al sueño. El hombre tiene en el sueño, paradójicamente, la imagen de su modo de existir, de la conciencia de su existir para la gloria humana de Cristo en la historia. Que en todos nuestros actos nuestro sujeto viva el abandono al Misterio, a Cristo, al Misterio que se ha revelado en ese Hombre y que, por tanto, sentimos estupefactos que el «sí» de san Pedro («Sí, yo te amo»)<sup>45</sup> brota desde el fondo de nuestro corazón. Esta actitud es la novedad admirable que el cristiano tiene que mostrar dondequiera que vaya, para la gloria humana de Cristo en la historia: cuanto más se vea este cambio, más gloria se dará a Cristo, y la gloria de Cristo en la historia será descubierta, querida, conscientemente amada por encima de cualquier otra cosa. Como me decía un amigo, la gloria a Cristo puede convertirse en la pasión de un joven o de un hombre.

---

<sup>44</sup> Cf. Sal 4,9.

<sup>45</sup> Jn 21,17.

### III. «SÓLO EL ASOMBRO CONOCE»

«Los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce»<sup>46</sup>. Esta frase de san Gregorio de Nisa, una gran figura de los primeros siglos cristianos, es igual que el concepto de conocer y de reconocer a Cristo que se encuentra en nuestros textos, en nuestro lenguaje. ¿Cómo podemos definir el motivo por el que se dice «sí» a Cristo? El motivo para decir «sí» a algo que se introduce en nuestra vida venciendo todos los prejuicios es la belleza: una belleza y una bondad que incluso podemos no llegar a saber definir, pero que sentimos como el contenido de nuestra razón para la decisión más trascendente que ésta tiene que tomar, es decir, la fe, porque la fe nace como reconocimiento de la razón.

«Los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce». En la sencillez de los niños se encuentra nuestra verdadera adhesión a la fe, la adhesión de nuestra fe a lo que la Iglesia dice, a lo que la Tradición cristiana nos comunica, a lo que la Iglesia, mediante el movimiento, nos dice: la sencillez es la actitud del niño, que se coloca ante las cosas sin «pero», «si», «sin embargo», se acerca a ellas y las toca, las trata, con inmediatez. Por eso Jesús dice: «Si no sois como niños, si no

---

<sup>46</sup> Cf. Gregorio de Nisa, «Vida de Moisés», en PG 44, col 377B y «Homilía XII sobre el Cantar de los Cantares», en PG 44, col 1028D.

os volvéis así cuando sois mayores, no entraréis jamás, no entenderéis jamás, no sentiréis jamás»<sup>47</sup>. Por la misma razón nosotros decimos que «los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce».

¿Cómo podemos reconocer que nuestra adhesión a Cristo pasa por la llamada que nos hacen el movimiento y la Iglesia de Dios, por la Iglesia católica y no por otro tipo de llamadas? «Sólo el asombro»: es el asombro, como para Juan y Andrés. Ésta es la palabra que explica todo lo que decimos acerca del comienzo de la fe. El gesto de la fe tuvo su primer embrión, surgió y se «gestó» en Juan y Andrés (¿qué importancia tiene para nosotros esta primera página del evangelio de Juan!) debido a una Presencia: una Presencia sugerente, que producía un impacto, que asombraba: «Pero ¿cómo puede Él ser así?». Es exactamente lo que dicen las frases que la gente con la que vivimos puede pronunciar, puede verse «obligada» a pronunciar a causa del ejemplo de cada uno de nosotros, de nuestro testimonio («¿Por qué están tan contentos?», «¿Pero cómo puedes estar tan sereno?»).

A partir de la fe —que es afirmación de un hecho, de un hecho objetivo, Cristo— se desarrolla una experiencia estética, una fascinación sugestiva que muestra el ejercicio real de una razón adecuada: lo que produce estética en una relación es que ésta tenga una razón adecuada. Porque la bondad, es decir, *la ética, deriva de la estética*. En la misma medida en que la figura de Cristo me produjo fascinación desde adolescente, cuando entré en el seminario, y se multiplicó después, volviéndose cada vez más seria, en esa misma medida mi cabeza dura, mi negatividad se ha visto forzada a mirar siempre el bien, hasta llegar a tener conciencia delante de Dios de que lo hago, o trato de hacerlo.

Si no se tiene y no se intenta seguir esta regla, la bondad, la adhesión a la moral, a lo que dice la moral de la Iglesia,

---

<sup>47</sup> Cf. Mt 18,3.

no persuade, porque no es una propuesta válida para la naturaleza del hombre.

«Los conceptos crean ídolos, sólo el asombro conoce: conoce y, por consiguiente, concibe. De otro modo, se es víctima del prejuicio. No es justo nuestro modo de razonar si no tomamos conciencia del prejuicio del que partimos. Si no somos como niños, en el sentido del Evangelio, se parte de un prejuicio. Y no nos podemos adherir a algo que exige sacrificio sólo por un prejuicio: debemos adherirnos por la fuerza de atracción que tiene. Igual que Juan y Andrés: «¡Qué fascinante resulta ese Hombre!». Y entonces también nacía en ellos la pregunta: «¿Qué significa lo que dice de sí mismo? ¿Qué es lo que dice de Dios?».

Por todo esto, es necesario descubrir en nuestra educación la manera de percibir, de hacer que salga a la luz y de afirmar la fuerza de sugerencia de una propuesta. Sólo si la propuesta es sugerente la tomamos en serio. De otra forma, de la propuesta sólo tomamos lo que decidimos nosotros: es decir, abolimos la propuesta. La reducción de la fe a sentido religioso sucede exactamente así.

No hay filósofo moderno o artista contemporáneo que pueda decir o pensar lo que san Gregorio de Nisa dijo. Hoy la mayoría hablan de que surge en ellos una preferencia, una elección, poniendo como única razón adecuada su propio sentimiento, afrontando la vida y el mundo a partir de sí mismos.

Por esto el niño más pequeño es ejemplo para los mayores y Jesús lo citaba por eso. Porque antes que nada es preciso ser libres y verdaderos, transparentes. De otro modo, surgen objeciones para todo: todas nuestras objeciones parten de un prejuicio y se aferran a él, de ese modo dicho prejuicio se vuelve inatacable e impide, después, todo intento de identificar una verdad real por parte de la razón. Únicamente el asombro «convence», es decir, conoce hasta llevar a la convicción, hasta producir convicción. El prejuicio sig-

## El hombre y su destino

nifica realmente la eliminación de la verdadera estética, del verdadero gusto por la vida.

## ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS

<b>Éxodo</b>		<b>Isaías</b>	
3,14	17	58,12	91
<b>1 Samuel</b>		<b>Jeremías</b>	
16,7	138	14,9	91
		20,14	77
<b>Job</b>		<b>Oseas</b>	
10,18	77	10,8	22
<b>Salmos</b>		<b>Habacuc</b>	
4,9	142	2,4	137
8,2-9	141		
8,4-5	11	<b>Mateo</b>	
8,5	72	5,17	33, 111
17,12	16	5,18	33
18,2	87	5,48	33
<b>Sabiduría</b>		6,7ss.	30
9,15	72	13,58	124
		15,24	41
<b>Sirácida</b>		18,3	144
39,39	130	19,3ss.	78
42,15.21-22	12	19,29	139
43,27	12	20,28	39

# El hombre y su destino

23,8	28	15,5	39
23,8.10	27, 51	17,1-2	43
26,50	138	17,2	26
28,20	24, 69	17,3	43
		17,6-8	37
Marcos		17,9	135
10,30	139	18,33-37	42
		19,8-11	42
Lucas		21,17	142
2,49	30		
6,36	33	Romanos	
10,22	8	1,17	137
11,28	27	8,14-17.19-23	29
13,34ss.	41	12,2	38
18,8	135	13,1-3	44
18,10-14	34		
22,27	39	1 Corintios	
22,42	52	2,12	100
23,33	35	4,3	89
23,43	139	10,31	20, 32
24,47	41	15,28	8, 11, 25, 72, 75, 99
Juan		2 Corintios	
1,9	37	5,17	28, 100
1,14	87		
1,18	78, 123	Gálatas	
3,16	34	3,26	29
3,16ss.	135	3,27-28	80
5,19	30	4,4-7	29
6,53	81	6,15	28
8,44	27	Efesios	
11,28	27	1,5	29
11,49-52	43	4,23	28
14,6-9	30	5,2	52
14,9	123	5,29-32	81



# Índice de referencias bíblicas

Filipenses		12,5-8	29
4,13	87	13,8	123
		13,14	11
Colosenses			
1,16	100	Santiago	
1,17	87	1,18	28
3,9.10	28	2,19	77
3,11	8, 25, 26		
		1 Pedro	
1 Tesalonicenses		1,23	28
5,10	20, 32	2,13	44
5,21	92	3,15	136
1 Timoteo		1 Juan	
2,4	90	3,3	33
4,4	20, 130	5,19	113
Hebreos		Apocalipsis	
2,10	29	21,7	29
3,13-14	44		



## ÍNDICE DE NOMBRES Y DE LUGARES

Agustín, san, 54, 54n, 131,  
131n

•Al alba naciente del día•  
96, 96n

Ambrosio, san, 23, 23n

•Antes que rompa el alba•  
96, 96n

Arendt, Hannah, 108, 108n

Beethoven, Ludwig van,  
72-73

Belén, 34

Benda, Julien, 117

Berlín, 70

Bernardo de Claraval, san,  
40, 129, 129n

Bersanelli, Marco, 82, 82n

Bloch, Ernst, 86

Caltagirone, 79

Carracci, Annibale, 55

Carrel, Alexis, 106, 106n

Carrón, Julián, 84

Catalina de Siena, santa, 47

Claudel, Paul, 136, 136n

Cluny, 46,

Dante Alighieri, 72-73

De Lubac, Henri, 67, 67n

Dell'Asta, Adriano, 63, 63n

Dewey, John, 66, 66n

Eliot, Thomas Stearn, 16,  
16n, 139, 139n

Garofalo, monseñor  
Salvatore, 122

Gramsci, Antonio, 68, 74

Gregorio de Nisa, san, 143,  
143n, 145

Guitton, Jean, 103, 103n

Hildegarda de Bingen, 46

Hitler, Adolf, 14

# Índice de nombres y de lugares

Ireneo de Lyon, san, 128,  
128n

Jacopone da Todi, 92, 92n

Juan Pablo II, 117, 118,  
118n

Karanganda, 84

Kazajstán, 84

Lenin, 14

Leopardi, Giacomo, 84

Lorenzo el Eremita, 85, 124

Luis XIV, (Rey Sol), 7

Lutero, Martin, 14

Mann, Thomas, 13, 14

Massillon, Jean-Baptiste, 7

Mauriac, François, 140, 140n

Máximo el Confesor, san,  
25, 25n, 57, 57n

Miguel Ángel Buonarroti,  
56, 56n, 67, 67n

Milosz, Czeslaw, 134, 135n

Milosz, Oscar Vladislav, 11,  
11n, 17

Möhler, Johann Adam, 55,  
55n

Mussolini, Benito, 14

Nazaret, 34, 79

Negri, Ada, 84, 140

New Age, 13, 136

Nôtre Dame, catedral, 7

Novosibirsk, 84

Palestina, 79

Pascal, Blaise, 15, 15n

Pavese, Cesare, 112, 112n

Pedro el Venerable, 46

Péguy, Charles, 50, 50n,  
130, 131n, 132, 132n,  
133, 134n

Petrarca, Francesco, 67, 67n

Ratzinger, cardenal Josef,  
125-126, 126n, 128,  
129n

Revolución francesa, 68- 69

Sartre, Jean-Paul, 108, 109n

Victorino, Mario, 111, 111n

Vladimiro, rey, 63

Yeltsin, Boris, 14

Zvěřina, Josef, 38, 38n,  
114, 116n

## ÍNDICE TEMÁTICO

- a priori 65, 66, 89
- aceptar 125
- Acontecimiento 53-54, 61,  
64, 66, 78-79, 93, 104-107
- adherirse/adhesión 19, 36,  
125
- afecto/afectividad 112, 126
- alegría 23
- alienación 134, 135
- alma 15-16, 52
- amar/amor 19, 34, 36, 52,  
76, 83-84, 89, 92
- amistad 19, 28, 35-36, 39-  
40, 45-46, 52, 57, 76, 78,  
83
- apariciencia/aparecer 13, 15,  
96, 107, 110
- asociación/asociacionismo  
73
- asombrarse/asombro 144,  
145
- atractivo 129, 144
- autoridad 27-28, 38, 44, 64
- Bautismo 27, 28, 53, 80,  
82, 84, 110, 111, 116-117
- cambio 94, 138-139
- caridad 40, 137-138
- carisma 54, 85, 116-119
- carpe diem 74, 89
- catolicidad 91-92
- circunstancia 61
- clericalismo 130, 133, 134
- coherencia 33
- compañía 80-81 (compañía  
vocacional 53)
- compartir 39
- comportamiento/actitud 50,  
64-65 (comportamiento  
de Cristo 30, 31, 32, 34,  
40-43)
- comunidad 37-38
- conocer/conocimiento 27,  
29, 38, 100, 119, 123,  
145
- convivencia 44, 73

- corazón 73, 111-112, 138  
cristianismo 61, 62, 87, 93,  
107, 129, 133  
cruz 29  
cultura/cultural 45, 94, 104  
(expresión cultural 61)  
(cultura dominante 69-  
71)  
cumplimiento 50
- dependencia 18  
desconcierto moderno 127  
desesperación 22, 136  
Destino 39  
devenir 15  
dogma/dogmático 69, 93  
(contenido dogmático  
62)  
don 52, 77
- ecumenismo 45, 46, 86-89,  
91  
encuentro 54-55, 78, 84, 86  
escepcionalidad/escepcio-  
nal 124, 125  
escuchar 51  
espera 96  
esperanza 38, 86, 89  
espíritu 16  
espiritualismo 130, 131, 134  
estatalismo 130, 133  
estética 44, 146  
eterno 110  
ética/ético 17-18, 53, 63,  
66, 67, 68-69, 93, 100,  
107, 133, 144 (conciencia  
ética 50) (llamamien-  
tos éticos 63)  
Eucaristía 81, 110  
Evidencia 125  
experiencia 16, 101-102,  
127 (experiencia cristia-  
na) 127  
extraneza/extraño 22, 47
- familia 46, 47, 71, 83, 84-85  
familiaridad 22, 30  
fariseísmo 130  
fe 25, 62, 71, 118-119, 121,  
123, 124-125, 132, 137,  
143-145  
felicidad 49, 73  
fideísmo 127  
fidelidad 116-118
- generar/generación 45  
gnosis/gnosticismo 127  
gratuidad 45
- hijo/filiación 29  
historia 43-44, 45 (final de  
la historia 43)  
homologación/ homologa-  
ble 14, 74, 132  
Humanidad 79, 85
- ideología 65, 104-107  
idolatría 21  
imitar/imitación 27-28, 32,  
43, 122

## Índice temático

- individualidad 14
- instintividad 16
- institución 41, 117
- irreligiosidad 101
  
- juicio 125-126
- justicia 137 (justicia de los hombres 138) (justicia de Dios 138)
  
- libertad 18-21, 35, 71-76, 78, 101, 125, 126, 135, 139 (perdida de la libertad 135)
- llamada 29, 79
  
- Maestro 27
- magisterio 27
- mandamiento 69-70
- Matrimonio 78, 110
- memoria 44, 55, 64, 65, 106-107, 116
- mendigar 33-35, 39, 139
- mentalidad 100-101 (mentalidad común 14, 67, 69, 102, 107) (mentalidad dominante 69, 86, 122) (mentalidad nueva 117, 121, 122)
- mentira 113, 135
- método 79 (método de Dios 110, 119) (método sacramental 37, 111)
- milagro 116
- mirar 51
  
- misericordia 34-36, 47, 71, 87, 90, 115, 142
- misión/misionero 61, 71, 82, 84-86, 119 (acción misionera 114) (promoción de la misión 114)
- monacato 46
- morada 46, 80-84
- moral/moralidad 22, 27-28, 29, 33, 34-36, 55, 102 (moral cristiana 21, 44-45, 51) (deber moral 56) (moral nueva 28, 110, 116, 121, 137)
- moralismo 102-103
- movimiento 82, 119
- mundo 22, 122, 134
  
- nihilismo/nihilista 12-17, 88-89, 136 (racionalismo nihilista 17)
  
- obediencia 32, 35, 44, 117-118, 123, 130 (obediencia al padre 33)
- obrar/obra 73, 94
- ofrecimiento 32, 44
- olvido 35, 96, 113
- ontología/ontológico 13, 18, 26, 28, 49-50, 53, 57, 62-63, 66, 68-69, 80, 133
- oración 20, 33, 39, 49, 95-96
- Orden 110

- panteismo/panteista 13-17, 136
- pasado 106
- paternidad 30, 45
- patria 41
- paz 23, 45, 46
- pecado/pecador 21-22, 50 (pecado original 108)
- Penitencia 110
- perdonar/perdón 55, 71, 87
- perfección 32
- pertenencia 61, 94, 96, 117, 118, 135-136, 137
- petición 20, 33, 49-50, 78
- piedad 41, 47, 90
- poder 13-17, 22, 46-47, 64, 67, 69-72, 74, 90, 130, 134 (poder político 42-43)
- posesión 16
- positividad 31
- prejuicio 105, 113, 143-145
- Presencia 36-37, 78-79, 80, 87
- presente 107
- pueblo 41, 45-46, 63 (pueblo judío 113) (pueblo nuevo 110)
- racionalismo 17, 126, 129
- razón 13, 17, 19, 99, 103-104, 109, 112, 121, 123-124, 143
- razonabilidad/razonable 103
- realidad 13, 103 (contingencia de la realidad 13)
- reconocer/reconocimiento 19, 30 (no reconocimiento 22-23)
- relativismo 66
- religiosidad 32, 62, 113, 125
- Resurrección 29, 38, 55, 79
- Sacramento/sacramentalidad 38, 39, 81, 110-111
- sacrificio 95, 100, 139-141, 145
- salvación 90, 128, 131-132
- satisfacción 18
- seguir 27, 51
- seminario 83
- sencillez 125, 143
- sentido religioso 122-127, 145
- sentimiento/estado de ánimo 111-112
- ser creado (vid. *ser participado*) 20
- ser participado 20-21, 22, 39, 50, 75-76, 90
- sí de Pedro 36, 129, 137-138, 142
- significado 108
- signo 37, 96, 107-108, 109-111, 123
- sugere (vid. *atractivo*) 144-145



## Índice temático

- teología 93
- testimonio 43, 61, 84, 93,  
94, 119, 138
- tolerancia 74, 88, 89
- totalitarismo 14
- trabajo 45
- Tradición 28, 64, 65, 116  
(tradición cristiana 67)
- Trinidad 19, 27, 51, 83
- Tú (vid. *yo/tú*)
- violencia 45-47, 77, 88, 91,  
134
- vocación 61, 84
- yo 12, 15-16, 19, 72-73, 75-  
76, 82 (yo/tú 27, 77, 95)  
(maduración del yo 82)  
(realización del yo 82)  
(ser del yo 12, 36)



Fotocomposición  
Encuentro-Madrid

Impresión  
Cofás-Madrid

Encuadernación  
Sanfer-Madrid

ISBN: 84-7490-678-4

Depósito Legal: M.: 4.411-2003

*Printed in Spain*



Luigi Giussani nació en Desio el 15 de octubre de 1922. Estudió en el seminario de la diócesis de Milán y cursó los estudios de Teología en la Facultad de Teología de Venegono, donde más tarde fue profesor.

En los años 50 abandona las clases en la Facultad de Teología para dedicarse a la enseñanza de la religión en un colegio de Enseñanza Media. Da vida así a un movimiento eclesial —Comunión y Liberación— que hoy es una realidad viva en varios países del mundo (Europa, África y América). Más tarde fue profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica del *Sacro Cuore* de Milán.

Su campo de investigación ha sido desde siempre la Teología ecuménica y, en particular, la Teología protestante americana y el estudio de las motivaciones racionales de la adhesión a la fe y a la Iglesia.





Este libro marca el camino para alcanzar y descubrir la nueva ontología que el Hecho cristiano ha introducido en el mundo. Partiendo de dos expresiones paulinas, «Dios es todo en todo» y «Cristo es todo en todos», el autor propone al hombre de hoy que tome conciencia de que *todo* en la existencia está hecho por Otro, que es lo que da positividad al ser. Por ello, el problema principal del cristiano, a fin de que aquello en lo que cree incida de verdad en la vida, no tiene que ver con su quehacer, sino sobre todo con su mentalidad. El libro pone de manifiesto cómo el pensamiento moderno está constituido sobre todo por el panteísmo y el nihilismo, aportando luz sobre el problema del sujeto humano, de la construcción del yo, y presentando un fascinante análisis sobre la conciencia religiosa moderna y las reducciones y dualismos que la caracterizan.

ISBN 84-7490-678-4



9 788474 906783